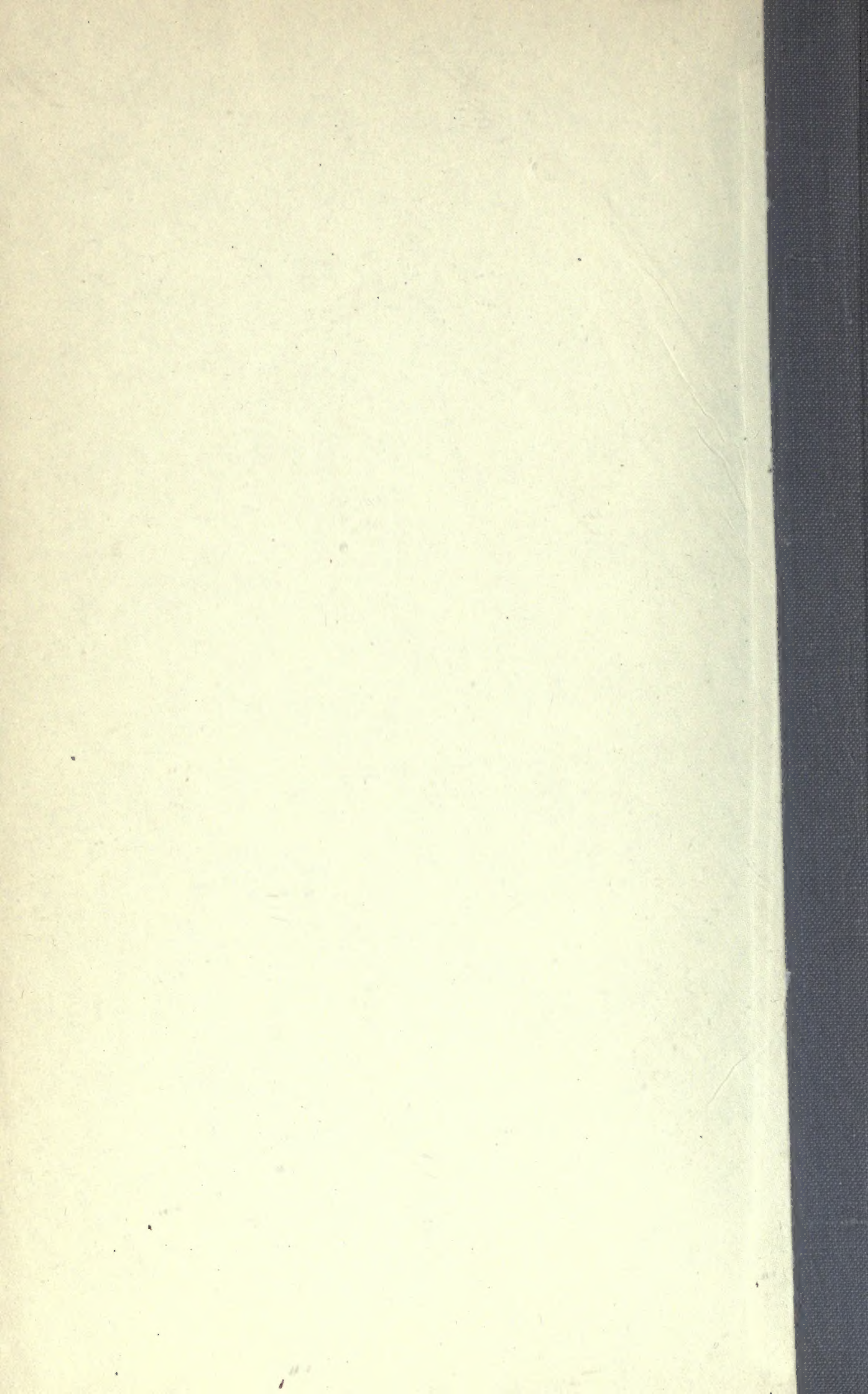
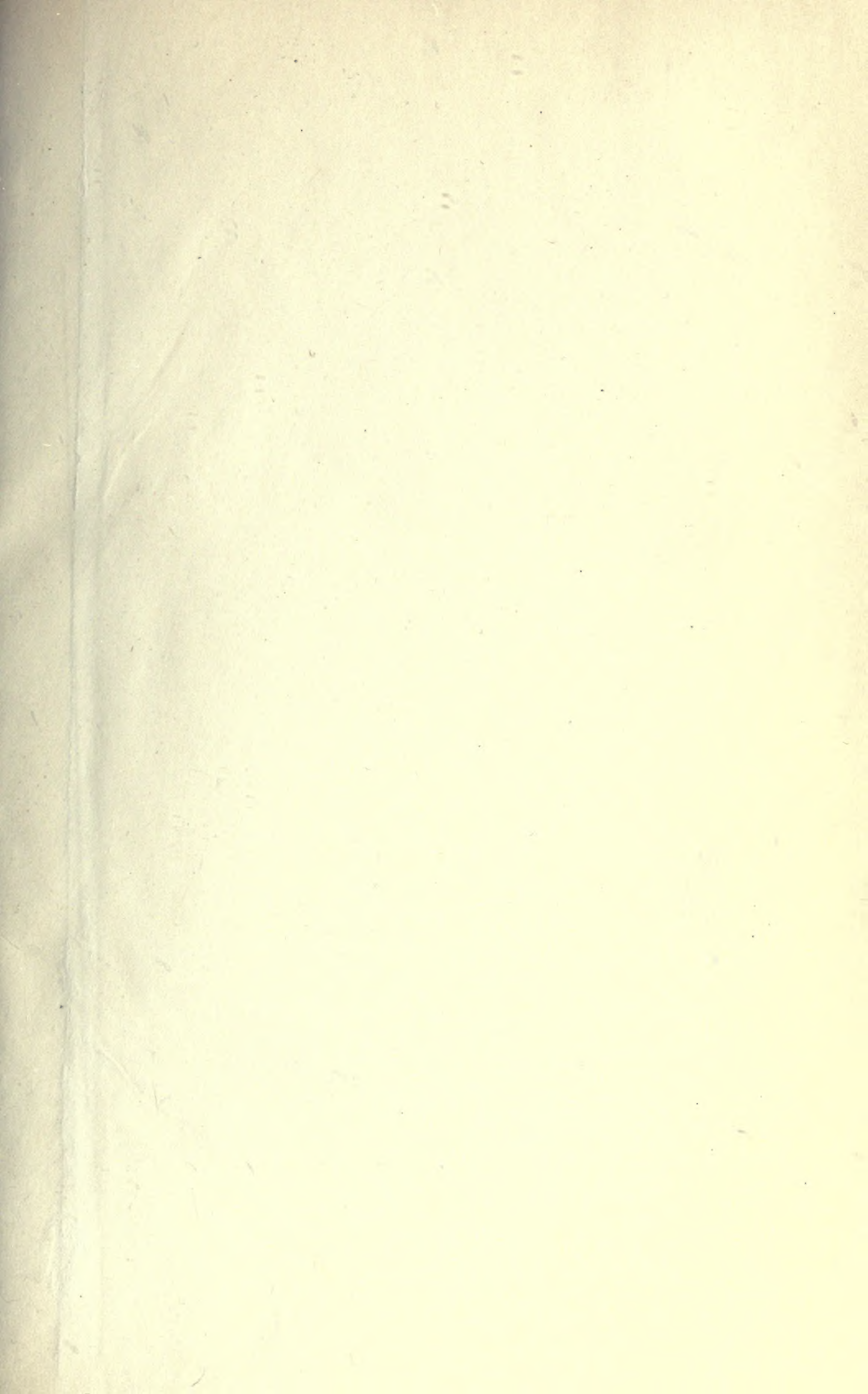
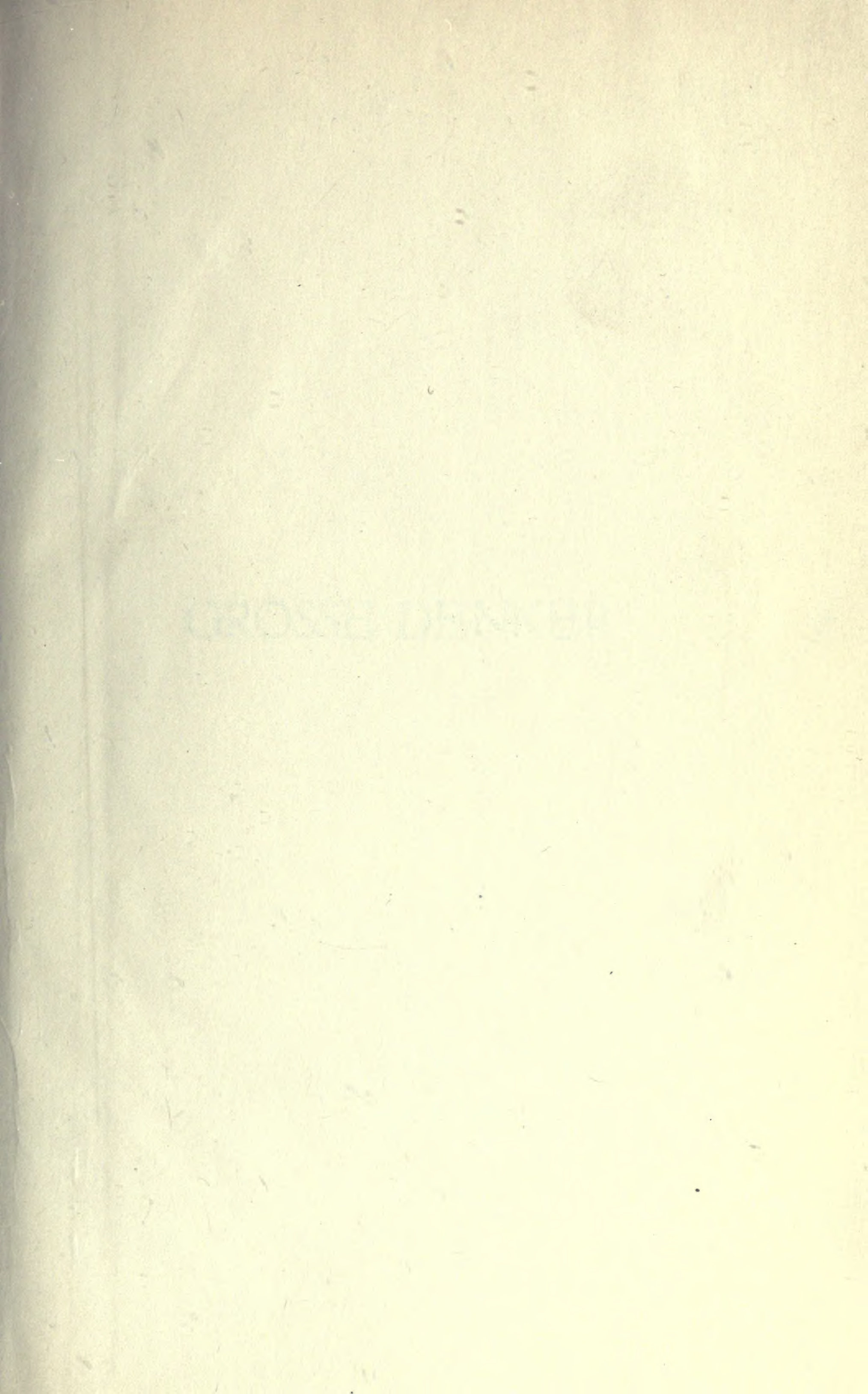
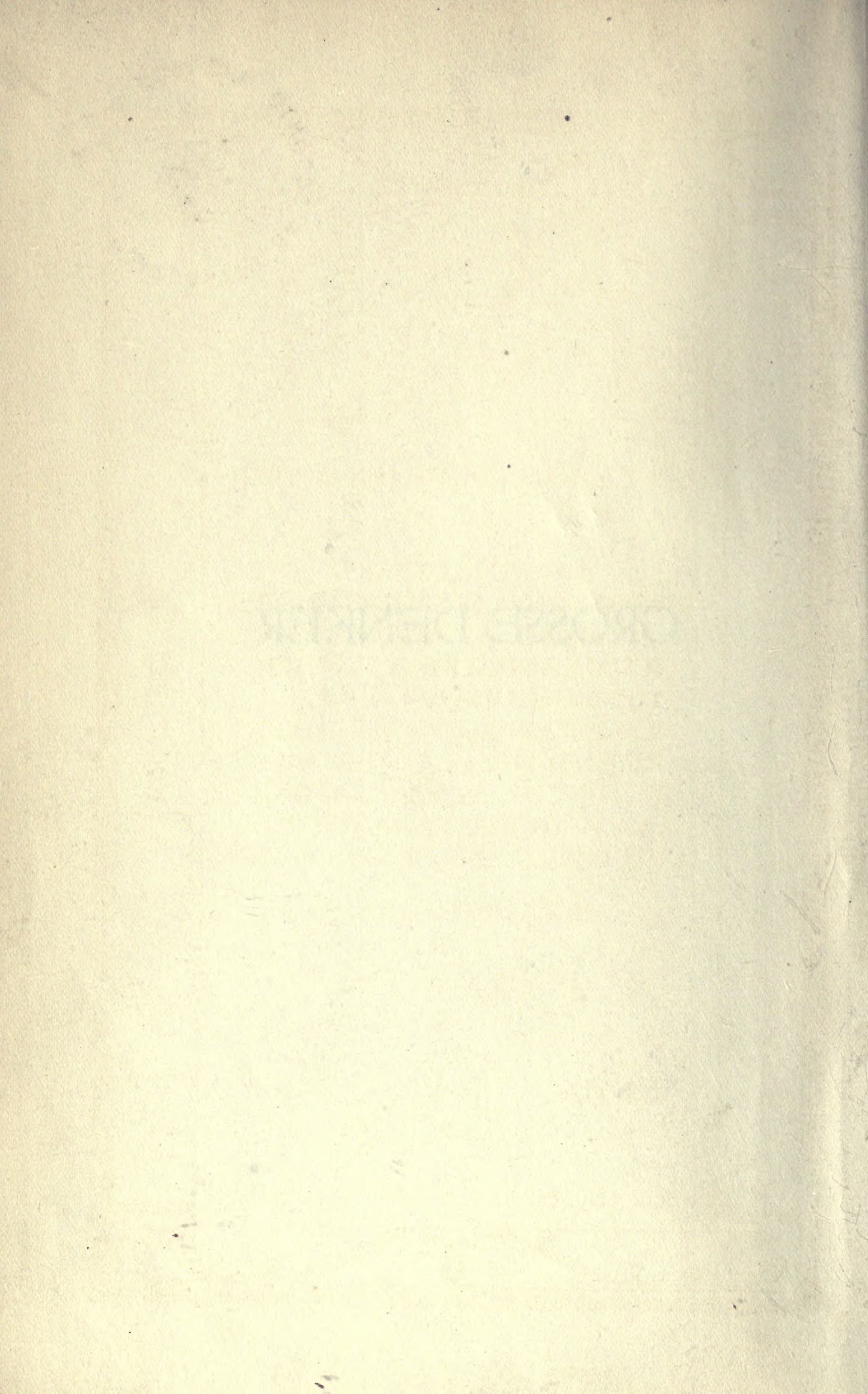

UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY











GROSSE DENKER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. VON ASTER
O. BAENSCH :/: M. BAUMGARTNER
:/: O. BRAUN :/: F. BRENTANO :/:
H. FALKENHEIM :/: A. FISCHER
M. FRISCHEISEN-KÖHLER
R. HÖNIGSWALD :/: W. KINKEL
R. LEHMANN :/: F. MEDIKUS
P. MENZER :/:/:/:/:/: P. NATORP
:/: A. PFÄNDER :/: R. RICHTER :/:
A. SCHMEKEL :/: W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN
VON
E. VON ASTER

ERSTER BAND

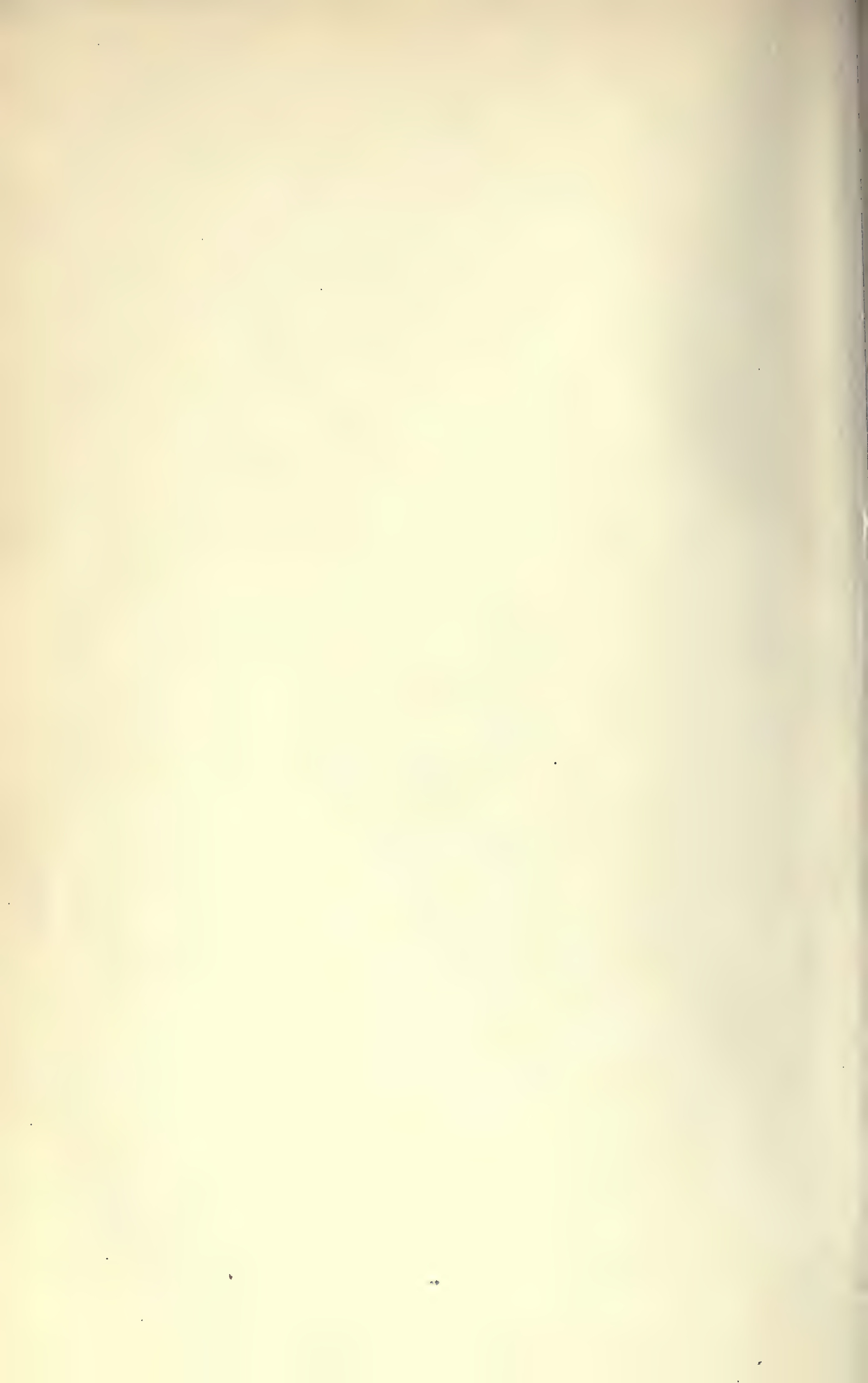


Verlag Quelle & Meyer, Leipzig

EINBAND UND BUCHAUSSTATTUNG
VON PROFESSOR GEORG BELWE
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCH-
DRUCKEREI LEIPZIG

INHALTSVERZEICHNIS





Zur Einleitung.

Was iſt Philoſophie? Auf dieſe Frage eine eindeutige und befriedigende Antwort zu geben und zu erhalten, iſt nicht leicht. Jeder Philoſoph hat ſeine eigne Definition zur Hand, die zu der des Andern nicht paſſen will.

Halten wir uns zunächſt an das *Wort* und ſeine Bedeutung, ſo heißt »Philoſophie« Liebe zur Weisheit, Streben nach Weisheit, nach Erkenntnis, nach Wiſſen. Aber ein Streben nach Erkenntnis iſt jeder Wiſſenſchaft eigen, und wir verſtehen heute unter »Philoſophie« doch etwas enger Umgrenztes, eine *beſtimmte* Wiſſenſchaft; eine mathematiſche Einſicht, eine chemiſche Unterſuchung iſt auch Wiſſenſchaft, aber ſie gehört nicht in das Gebiet der Philoſophie. Wenden wir uns anderſeits an das, was nun unzweifelhaft für unſern Sprachgebrauch der Philoſophie zugehört, ſuchen wir, in einem oberflächlichen Blick zunächſt, die großen »Syſteme« zu umfaſſen, die uns das Wort Philoſophie in Gedanken nahelegt, ſo ſtoßen wir ſcheinbar auf eine ſo heterogene Mannigfaltigkeit von Gedankengängen, daß die Frage, worin das gemeinſame Weſen der Philoſophie beſteht, wieder unbeantwortbar erſcheint. In den ſpekulativen Verſuchen der alten Vor-Sokratiker ſcheint ſich die Philoſophie um die eine Frage des Urſtoffes der körperlichen Welt zu drehen; bei Plato wenden wir dieſer ſichtbaren und taſtbaren körperlichen Welt ganz und gar den Rücken und vertiefen uns in eine nur dem Denken erfaßbare Wirklichkeit, in die Welt der Ideen; die Philoſophie des Ariſtoteles gibt uns ein Weltbild, das Alles umfaſſen will: Gott und Welt, Begriffe und Individuen, Lebloſes und Lebendiges. Gehen wir weiter, in die helleniſtiſch-römiſche Epoche, ſo verengt ſich plötzlich der Geſichtskreis; als faſt ausſchließlich beherrſchendes Problem finden wir die Frage nach dem »höchſten Gut«, nach dem wahren Glück des Menſchen. Im Mittelalter wiederum ſind es die theologiſchen Probleme, das Verhältnis von Gott und Welt im chriſtlichen Sinne, die chriſtlichen Heilswahrheiten, die weit überwiegend das Thema des Philoſophierens abgeben. Und in der neueren Philoſophie tritt von Anfang an in den Vordergrund die Frage nach der Methode, dem Ziel, endlich den Grenzen der *Erkenntnis*, die Logik im Sinn einer Erkenntnis- und Methodenlehre, die dann in Kants Kritik der reinen Vernunft zum Mittelpunkt der ganzen Philoſophie wird. So ſcheint die Philoſophie bald zur Natur-

wiſſenſchaft, bald zur Religion in nähere Beziehung zu treten, bald will ſie »Lebenskunſt« ſein, eine Führerin für das praktiſche Leben abgeben, bald bewegt ſie ſich als reine Theorie in den Sphären höchſter logiſcher Abſtraktion. Was einigt alle dieſe ſcheinbar ſo heterogenen Gedankenreihen und Probleme, was berechtigt uns, ſie unter den einen Begriff der Philoſophie zu befaſſen?

Nun, ein ſolches einigendes Band iſt in der Tat vorhanden, wenn auch das philoſophiſche Denken ſich nicht, wie die Arbeit des Vertreters irgend einer Einzelwiſſenſchaft auf einen beſtimmten Teil der Welt eingrenzen läßt, ſondern ſcheinbar die ganze Welt des Seins, des reellen und des ideellen, des geiſtigen und körperlichen, bald da, bald dort berührt. Dieſes einigende Band liegt in dem einen Zuge des menſchlichen Geiſtes, dem alle dieſe »philoſophiſchen« Probleme und ihre Löſungsverſuche letzten Endes ihr Daſein verdanken: dem Streben, in unſerm Wiſſen wie in unſerm Handeln zu in irgendeinem Sinn *endgiltigen*, abſoluten, abſchließenden Reſultaten zu gelangen, zu Reſultaten, die ein *Letztes* oder auch wenn man will ein *Erſtes* bedeuten, hinter das der forſchende und fragende Menſchengeiſt nicht weiter zurück oder über das er nicht weiter hinaus gehen kann und braucht. »Philoſophie«, urſprünglich Wiſſenſchaft überhaupt, iſt in einem leicht verſtändlichen Bedeutungswandel allmählich zum zuſammenfaſſenden Namen für dieſe Beſtrebungen geworden, in denen unſer Erkenntnisbedürfnis ſeine letzte und endgiltige Befriedigung ſucht. Nach verſchiedenen Richtungen geführt ſchafft dies philoſophiſche Streben die einzelnen »Diſziplinen« der Philoſophie. Das Streben, über die Zerſplitterung und Vereinzelung der Einzelwiſſenſchaften hinweg zu einem abſchließenden und allumfaſſenden Weltbild zu gelangen, führt zur Naturphiloſophie und Metaphyſik, das Streben, für unſer Handeln gegenüber der wechſelnden Vielheit ſinnlicher Antriebe einen letzten Wert, ein Ziel, nach dem hin wir unſer Leben orientieren können, ein Kriterium des Guten und Böſen zu finden, zur Ethik, das Streben, zu einer feſten Methode der Erkenntnis, einer feſten Umgrenzung der Aufgabe der Wiſſenſchaft, einem feſten, ſich gleich bleibenden Begriffsgerüſt zu kommen, in das nun die ins Unendliche wachſende und dem ſteten Wechſel unterliegende Zahl der empiriſchen Erkenntniſſe einzugliedern wäre, führt zur Erkenntnistheorie, Logik und Ontologie. So *muß* die Philoſophie auf der einen Seite mit den Einzelwiſſenſchaften in engem Kontakt ſtehen, ſie muß auf der andern Seite über ſie hinausſtreben, ſie muß für das praktiſche Leben arbeiten und andrerſeits den Boden des Empiriſch-Wirklichen, in dem unſer Handeln und Wollen mit ſeinen Zwecken wurzelt, weit unter ſich laſſen, ſie kann endlich an der Religion nicht vorübergehen, denn auch die Religion will ja ein letztes abſchließendes Weltbild geben, aber als Wiſſenſchaft iſt ſie auch wieder der

Gegenpol der Religion, denn ſie will einſehen und erkennen, wo die Religion gläubige Hinnahme fordert.

Freilich drängt ſich zunächſt der Eindruck auf, als ſei mit dieſer Beſtimmung doch nur eine Zuſammenfaſſung der »philoſophiſchen« Probleme unter einem formellen Geſichtspunkt, eine äußerliche Zuſammenfaſſung von Problemen gegeben, die wie eben die verſchiedenen philoſophiſchen »Disziplinen« zu zeigen ſcheinen, ſachlich auseinanderfallen. Daß dem in der Tat nicht ſo iſt, das zeigt ſich uns erſt, wenn wir uns in die philoſophiſchen Probleme ſelbſt und ihre *Geſchichte* vertiefen. Denn dieſe Geſchichte lehrt uns, daß jene Probleme nicht unabhängig von einander entſtehen, ſondern daß eins aus dem andern mit innerer Notwendigkeit hervorwächſt, ſie zeigt uns, daß die philoſophiſchen Disziplinen nicht zuſammenhanglos neben einander ſtehen, daß eine »metaphyſiſche« Weltanſchauung niemals ohne einen ethiſchen Einſchlag iſt, daß, wer die durch Tradition gefeſtigten Bahnen der ſtetig fortſchreitenden empiriſchen Forſchung verläßt, um dem Gebäude der Wiſſenſchaft eine metaphyſiſche Krönung zu geben, auch unweigerlich, wenn ſein Gebäude nicht in der Luft ſchweben ſoll, ſein Augenmerk auf das logiſch-erkenntnis-theoretiſche Fundament richten muß; ſie zeigt uns, wie erkenntnistheoretiſche, metaphyſiſche und ethiſche Anſichten ſich gegenſeitig bedingen und zu einem Ganzen vereinigen. Alles das lernen wir durch die Geſchichte der Philoſophie; ſie alſo zeigt uns eigentlich erſt den inneren Zuſammenhang der philoſophiſchen Probleme, ſie erfüllt den formalen Begriff der Philoſophie mit konkretem Leben. Darum ſteht in der Philoſophie ſachliche und hiſtoriſche Betrachtung in einem ſo engen Zuſammenhang, wie in keiner anderen Wiſſenſchaft, darum iſt die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt zu einem integrierenden Beſtandteil der Philoſophie geworden. Die Geſchichte der Philoſophie iſt eben *ein Weg zu philoſophiſchem Verſtändnis*.

Damit iſt zugleich das Ziel bezeichnet, das der Herausgeber dem vorliegenden Buch geſetzt dachte. Es ſollte nicht einfach ein neues Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie werden, ein nur dem Zweck hiſtoriſcher Orientierung dienender Überblick. Dieſem Zweck würde ein von *einem* Verfaſſer abgefaßtes Compendium, das nicht in eine Reihe von Monographieen zerfällt, das die hiſtoriſchen Beziehungen naturgemäß ſchärfer herausarbeitet, das auch die Geiſter zweiten Ranges berückſichtigt, beſſer entſprochen haben. Sondern die Mehrheit neben einander geſtellter Gedankenſyſteme, deren jedes für die Darſtellung ein abgeſchloſſenes Ganzes, eine geſchloſſene Aufgabe bildet, ſollte dem Leſer ein anſchauliches und lebendiges Bild von dem geben, was eigentlich Philoſophie und Philoſophieren heißt, ein Bild, das nicht ſofort die Enge und notgedrungene Einſeitigkeit eines beſtimmten Standpunktes verrät, ſondern von einem

umfaſſenden hiſtoriſchen Blick getragen iſt. So möchte das Buch dazu dienen, mit Hülfe der Geſchichte den Sinn für philoſophiſches Verſtändnis zu wecken und zu vertiefen.

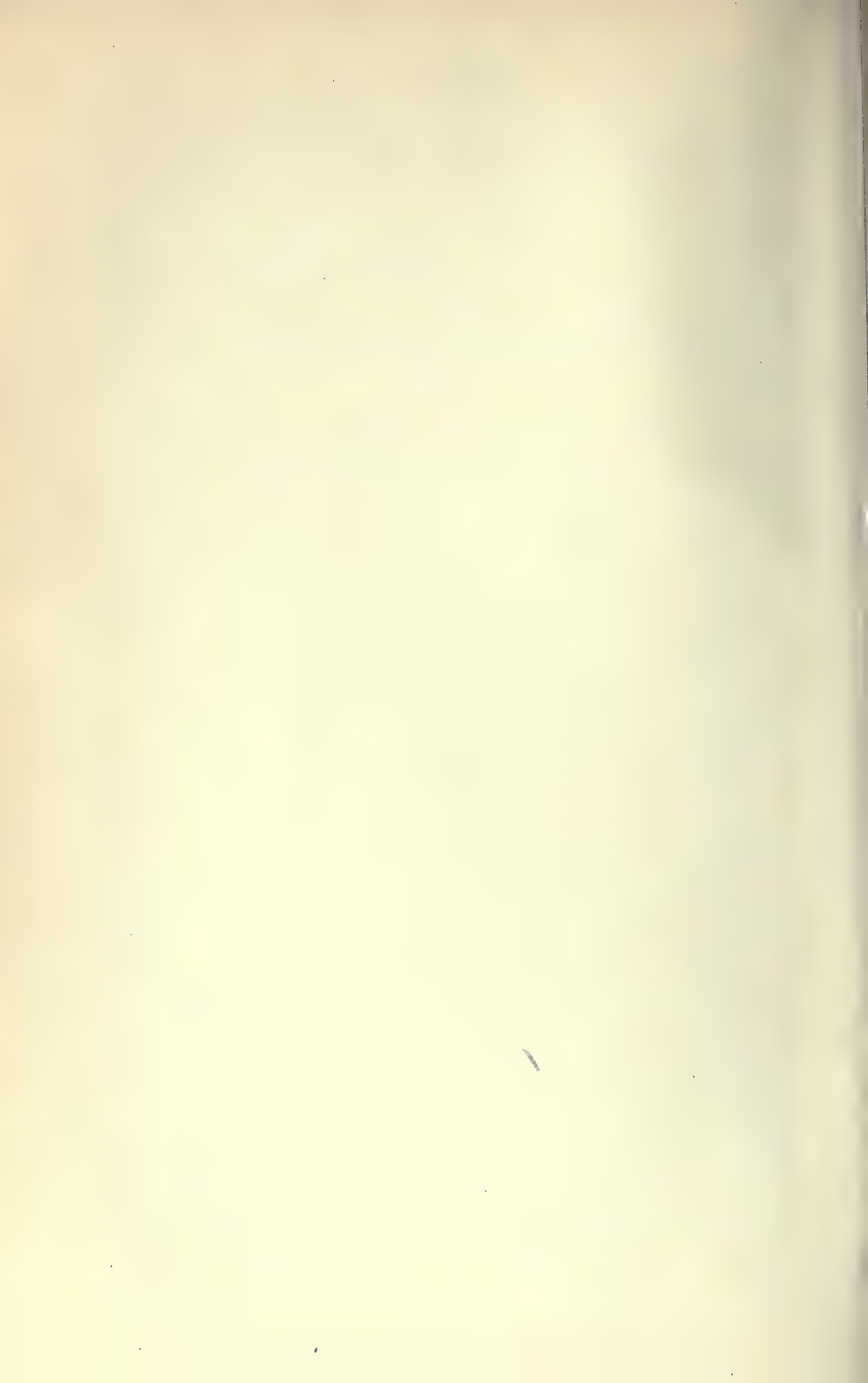
Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß man von einem Buch dieſer Art nicht hiſtoriſche Vollſtändigkeit verlangen darf. Sie anzuſtreben lag weder in Bezug auf die dargeſtellten Philoſophen, noch in Bezug auf die gedanklichen Teile des einzelnen Syſtems in unſerer Abſicht. Ferner iſt deutlich, daß bei dem geſetzten Ziel das Sachliche für uns wichtiger ſein mußte als das Perſönliche, daß alſo der Biographie jeweils nur ein kleiner Raum zugeſtanden werden konnte.

Noch eins: Die Verfaſſer der folgenden Einzeldarſtellungen gehören nicht einer beſtimmten philoſophiſchen »Richtung« an. Sie nehmen zu den Problemen einen z. T. recht verſchiedenen Standpunkt ein und dieſer Standpunkt wird für den Eingeweihten ſehr wohl erkennbar ſein, denn die ſachlichen Meinungsverſchiedenheiten der Philoſophen zeigen ſich immer auch in ihrer Auffaſſung der Geſchichte, jeder Philoſoph ſchreibt ſeine eigene Geſchichte der Philoſophie. Der Hiſtoriker der Philoſophie berichtet ja nicht bloß über tote Geſchehniſſe, ſondern er ſucht Probleme und Gedanken früherer Denker ſo darzuſtellen, daß ſie für uns lebendig, von uns nachgedacht und nacherlebt werden können. Welche Probleme aber, welche Saiten eines philoſophiſchen Syſtems in mir nachklingen und miterlebt werden, und daher ſchließlich auch in meiner Wiedergabe des Syſtems in den Mittelpunkt treten, das hängt weſentlich von der eigenen Stellung und Betrachtungsweiſe ab.

Ich deutete ſchon an, und es folgt ebenſo aus dem zuletzt Geſagten, warum ich in dieſem verſchiedenen Standpunkt der Verfaſſer keinen Nachteil, ſondern einen Vorzug des Buches erblicke: Nicht jeder Denker kann ſich in jedes fremde Syſtem gleichmäßig hineinfinden, ſondern ſtreng genommen bedarf jedes Syſtem auch eines ihm adäquaten Interpreten. Daß ſich aber die Herren, deren Namen auf dem Titelblatt vereinigt ſind, trotz dieſer Verſchiedenheit des Standpunktes zur Mitarbeit haben bereit finden laſſen, dafür möchte ich als Herausgeber ihnen an dieſer Stelle meinen herzlichen Dank ſagen.

Es herrſcht in der Philoſophie ein intenſiverer Kampf der Meinungen als in irgend einer Tatſachenwiſſenſchaft. Das hängt offenbar mit der Eigenart der philoſophiſchen Probleme zuſammen: Die Löſung der letzten und höchſten Fragen des Daſeins iſt, wenn ſie wirklich befriedigend ſein ſoll, etwas, das man nicht nur von außen aufnehmen und erlernen, ſondern das man ſich ſelbſt erarbeiten muß. Zu ſolcher eignen Arbeit und Stellungnahme aber bedarf es allerdings einer Anleitung, einer Schulung des Geiſtes. Und dieſe Schulung kann uns nirgends woher beſſer kommen,

als durch die großen Denker der Vergangenheit. Aus ihnen sollen wir nicht »Philosophie«, aber »philosophieren lernen«, um ein Kantisches Wort zu variieren. Nicht jeder hat freilich die Zeit und die Fähigkeit, die Originalwerke der Philosophen zu studieren. Hier soll unser Buch vorbereitend, helfend, ersetzend eingreifen. Möge es zu den zwei Dingen anleiten, die immer und überall die Voraussetzung fruchtbarer geistiger Arbeit bilden: zum eigenen und selbständigen Erfassen und Durchdenken der Probleme und zur Ehrfurcht vor jeder wirklich großen gedanklichen Leistung in der Vergangenheit.



DIE GRUNDLEHREN DER VORSOKRATISCHEN PHILOSOPHIE



Ausgangspunkt und Entwicklungsgang der vorſokratiſchen Philoſophie.

Die menſchliche Erkenntnisarbeit bewegt ſich, einem unformuliert wirkſamen Doppelſinn von Wahrheit untertan, nach zwei Zielen: nach wahren Einzelurteilen über Einzelgegenſtände und nach *der* Wahrheit über das *Ganze* der Welt. In dieſer Doppelorientierung der Erkenntnis gründet die Spaltung von Fachwiſſenſchaften und Philoſophie, jene zielen auf einen einzelnen Gegenſtand oder ein Reich von Gegenſtänden, wie den Raum, die Lebensphänomene, dieſe auf das Seiende als ſolches, auf die letzten Elemente und Geſetze der Welt, der Erkenntnis und des Wertes.

Der Gegenſatz zwiſchen einer auf das Einzelne gehenden Nahbetrachtung und der Auffaſſung des Weltganzen wie im Fernbild iſt, obgleich zu dieſer ſelbſtbewußten Reinheit erſt im Laufe der Geſchichte entwickelt, ein urſprünglicher, ſchon das primitive Denken durchziehender, die Betrachtungsweiſe der ſpäteren Fachwiſſenſchaften bringt ein immer reicheres, in der Sprache, den Techniken und Praktiken niedergelegtes, freilich ungeordnetes Erfahrungswiſſen hervor, in der über das All fabulierenden Mythe wird Einſtellung und Problem der Philoſophie vorweg genommen.

In klaſſiſcher Geſtalt zeigt dieſen allgemeinen Entwicklungsgang die Frühzeit der griechiſchen Philoſophie. Die in ihren Grundzügen verwandten *homeriſchen, heſiodiſchen* und *orphiſchen Mythen* über die Weltentſtehung ſind ihre Vorläufer, ihr Anfang.

Sie ſind im 8. oder 7. vorchriſtlichen Jahrhundert entſtanden, ehe noch die wiſſenſchaftliche und religiöſe Betrachtungsweiſe ſcharf differenziert waren, und wurden im Laufe der Zeit durch die philoſophiſche Metaphyſik umgeſtaltet, vertieft, rationaliſiert. Ihr Thema iſt das Seinsproblem in der naiven Form der Frage, woher alles ſtamme — nicht das Einzelne, deſſen Geneſis auf anderes Einzelnes zurückweiſt, ſondern das All, warum überhaupt etwas ſei und geſchehe, ſie enthalten, trotz individuellen Urſprungs und individueller Varianten, die Kollektiv-Überzeugung der Volks- und Kulturgemeinſchaft, in der ſie entſtanden ſind, und für deren geiſtige Entwicklung ſie lange den Sauerteig bildeten.

Im Anfang war das Chaos — bei Heſiod und in der orphiſchen Kosmogonie — ethymologiſch das »Gähnendleere«, nach ſpäterer Deutung »rudis indigestaque moles non bene iunctarum discordia semina rerum«, das Unendlich-Unbeſtimmte, in welchem die Maſſe, aus der die Dinge werden, der unendliche leere Raum, in dem ſie entſtehen und die Zeit, die drittelementare Bedingnis ihres Daſeins, noch unklar in Eins gedacht ſind.

Das Wort Anfang ‹ἀρχή› iſt niemals in erſter Linie oder gar ausſchließlich zeitlich gemeint, ſondern gleichbedeutend mit Prinzip, weſentlicher Grundlage. Begrifflich gewendet ſagt alſo dieſer erſte Satz: der Kern der Welt iſt ein Unendliches, Gleichartiges, dem, ohne daß es nichts wird, Individuation, Vielheit, Mannigfaltigkeit, Poſitivität der Qualitäten fehlt, das aber doch auch mehr als die bloße gedankliche Möglichkeit der Dinge iſt.

Im Anfang war das Chaos, dann — ſo fährt Heſiod weiter — entſtand die breitbrüſtige Gaia ‹Erde› mit dem finſteren Tartaros in ihrer Tiefe, und Eros, der ſchönſte der Götter. Gaia erzeugte aus ſich ſelbſt den geſtirnten Himmel, die Berge und das Meer, dann in Gemeinſchaft mit dem Meer Zyklopen, Zentauren, Hunderthänder, die monſtröſen Vorläufer der ſpäteren Tier- und Menſchenraſſen.

Das Verhältnis der ſichtlich als Prinzipien gemeinten drei: Chaos, Gaia, Eros iſt unklar, ſicher iſt Chaos der Uranfang, aber es ſchien nicht geeignet, gleich die geſtaltenreiche Welt aus ſeinem Schoße zu entlaſſen, ſo ſchieben ſich zwiſchen das Urſein und die bunte Fülle des Einzelnen weniger allgemeine Urſprünge, Erde und Eros ein. Aber über ihr Verhältnis zum Chaos ſchweigt die Mythe, Eros deutet noch hin auf die der Mythe ſo geläufige Erklärung des Entſtehens und Vergehens als einer Folge von Zeugungen nach Analogie mit der Menſchenwelt.

In der jüngſten dieſer Kosmogonien, bei Pherekydes von Syros, ſind die ſpekulativen Züge noch ausgeſprochener, freilich nicht ohne die Einwirkung der inzwiſchen einſetzenden Naturwiſſenſchaft und Naturphiloſophie. Fünf Urprinzipien, gleichſam in dunklen Schlüften verborgen, kündet ſchon der Titel ſeines Werkes, drei davon ſind eigentlich elementar, ewig, Chronos, die Zeit, Zeus, von ihm Zas genannt, die allgemeine Lebenskraft der Natur, und Chtonie ‹Erde›, in der Zeit erzeugt Zas die ſekundären Elemente der Dinge: Feuer, Luft und Waſſer aus ſeinem Samen, dann in heiliger Ehe mit der gleichfalls ewigen Erde, Wald und Flur, die Organismen, den Menſchen und ſchenkt der Braut das große ſchöne Gewand, auf dem er Land und Meer kunſtvoll gebildet hat.

In prägnanter Entgegenſetzung nennt Ariſtoteles als die erſten, die ſich mit dem Problem der Weltentſtehung beſchäftigt haben, »Theologen«, d. h. Männer, welche wie die Urheber dieſer Kosmogonien bei der Welterklärung auf göttliche Weſen rekurrierten, und »Phyſiologen«, welche lediglich von den erfahrbaren Tatſachen auf das Unerfahrbare ſchloſſen. Aber ſchon in der mythologiſchen Welterklärung ſteckt philoſophiſche Reflexion, beſonders die Annahme ewiger, unerſchaffener Prinzipien. Freilich erſcheinen ſie nach der perſonifizierenden Weiſe des Mythus als Urweſen, eine mehr paſſive Komponente, wofür ſich nur zu leicht der nicht ganz paſſende moderne Begriff »Stoff« aufdrängt, und eine aktive, die Kraft,

das Bewegungsprinzip, aber im Grunde iſt die Mythe doch ein, nur aus Mangel an Erfahrung und Denkſicherheit phantaſtiſch ausgefallener Verſuch, das Ganze der Welt einheitlich zu begreifen, ihre Tendenz lebte fort in der Philoſophie.

Es iſt nicht der Zufall der Daten, der die Philoſophie vor Sokrates zu einer Epoche eint,[1] ſie iſt innerlich einheitlich, trotz der Vielheit der

[1] Wenn wir es auf eine hiſtoriſch vollſtändige und kulturpſychologiſch erklärende Darſtellung der vorſokratiſchen Philoſophie abſehen dürften, ſo müßten wir mit einer Überſicht über die Vorausſetzungen, Materialien und Hilfsmittel der Spekulation bei den Griechen des 7. Jahrhunderts beginnen, müßten die religiöſen Vorſtellungen, die Mythen von Weltentſtehung und Seelenſchickſal, die Grundbegriffe der Volksmoral und die gegebenen Formen des Gemeinſchaftslebens, den Stand von Gewerbe, Technik, Handel, den anregenden Einfluß ausländiſcher Kulturen, nicht minder auch die Primitien der theoretiſchen und ethiſchen Reflexion breit entwickeln, die in Homer, Heſiod, der Orphik, in Äſop und der Spruchweisheit der legendären Sieben enthalten ſind, und von einem unſicheren, über die Tragweite der Einzelbeobachtung unklaren Denken Kunde geben. Zur Orientierung über dieſe Grundlagen der griechiſchen Philoſophie ſei auf die großen, farbenreichen Gemälde der helleniſchen Frühkultur in den Werken von Eduard Zeller (»Die Philoſophie der Griechen« I. Bd. Leipzig 1893), Theodor Gomperz (»Griechiſche Denker« I. Bd. Wien 1902), Eduard Meyer (»Geſchichte des Altertums« Bd. 3—5 1902) und Jakob Burkhardt (»Griechiſche Kulturgeſchichte«, herausgegeben von Oeri 1908) verwieſen.

Wir heben bei unſerer Darſtellung aus den, wenn auch fragmentariſchen, doch ſehr reichhaltigen Nachrichten die metaphyſiſchen Grundlehren heraus, was ſonſt über die einzelnen Philoſophen erwähnt wird, kann nur den Zweck haben, ihre Gedanken durch ihre Perſönlichkeit, Bildung, Kulturſphäre pſychologiſch zu beleuchten, und darf nicht den Anſpruch erheben, Leben, Schickſale, Schriftſtellerei und Meinungen der einzelnen Repräſentanten vorſokratiſcher Philoſophie mit philologiſch-hiſtoriſcher Gründlichkeit und monographiſcher Vollſtändigkeit zu ſchildern.

Für das fachmäßige Studium des vorſokratiſchen Abſchnittes der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie bietet heute Hermann Diels: »Die Fragmente der Vorſokratiker, Griechiſch und Deutſch«, Berlin, in 2. Auflage 1910 die ſichere Grundlage. Eine deutſche Auswahl, für das allgemeine Publikum berechnet, bietet W. Neſtle: »Die Vorſokratiker«, Jena 1908. Als zuſammenfaſſende Werke über die vorſokratiſche Philoſophie ſeien hervorgehoben: S. A. Byk: »Die vorſokratiſche Philoſophie der Griechen in ihrer organiſchen Gliederung«, Leipzig 1876, in 2 Teilen. Obgleich in manchen Punkten überholt, in anderen gewagt hypothetiſch, verdient dieſes ältere Werk noch Beachtung, gerade wenn auf ein Nachverſtehen der philoſophiſchen Probleme abgezielt wird. Die neueſte Darſtellung verdanken wir Karl Goebel: »Die vorſokratiſche Philoſophie«. Bonn 1910. Das Buch enthält eine Fülle guter Einzelbemerkungen, die teilweiſe auch Diels gegenüber zu Recht beſtehen, der Verſuch, durch Auswahl und Verarbeitung der wenigſt unſicheren Hauptſtellen die Lehren der einzelnen Denker einheitlich und zuſammenhängend darzuſtellen, iſt nicht immer geglückt. An dem Fehler allzu ſtarker Moderniſierung leidet die ſehr anregende »Geſchichte der Philoſophie« von Walter Kinkel, Freiburg 1906, deren erſter Band die Vorſokratiker und Sophiſten umfaßt. Durch große Klarheit in der Zuſammenfaſſung der Grundlinien zeichnet ſich die allerneueſte Darſtellung der Vorſokratiker aus, in Paul Deuſſens: »Allgemeiner Geſchichte der Philoſophie«, Bd. II, 1—156. Leipzig, Brockhaus 1911.

Denker, und der Verſchiedenheit ihrer Richtung. Von Thales bis Demokritos haben die Philoſophen nur Eines verfolgt, die Welt oder, wie es in ihrer Terminologie heißt, die Natur zu erkennen. Dieſe Einheitlichkeit der Problemſtellung beruht nur teilweiſe auf ſchulmäßiger Abhängigkeit, ſie iſt vielmehr durch die organiſche Einheit des geiſtigen Lebens innerhalb einer umgrenzten Kulturepoche bedingt.

Wie das Problem iſt allen Vorſokratikern auch die rein wiſſenſchaftliche Geiſteshaltung gemeinſam; ſie wollen erkennen; die Lauterkeit des intellektuellen Gewiſſens, die Überzeugung von der Autarkie der Vernunft, die Unbekümmertheit um den praktiſchen Nutzen und der Trieb zum Syſtem ſind in jedem ſpürbar, wenn auch in ungleicher Ausprägung.

So einheitlich das Problem, ſo gleichartig die Einſtellung, die vorſokratiſche Philoſophie entbehrt nicht der inneren Bewegung. Von den erſten noch dürftigen Konzeptionen bis zur Architektur des demokritiſchen Syſtems ſchwillt der ſpekulative Gehalt, wächſt die Breite der Fundamente, verfeinern ſich die Anſprüche an die Sauberkeit der Begriffsbildung und ſteigert ſich die Empfindlichkeit für das bloß Hypothetiſche, Vage, Analoge, ſie iſt weit entfernt von der Monotonie der ſpäthelleniſtiſchen Spekulation.

Wir ſetzen uns die Aufgabe, die Entwicklung der Grundfrage nach dem einheitlichen Weſenskern aller Wirklichkeit durch die vorſokratiſchen Philoſopheme zu verfolgen; wenn dabei auch die chronologiſche Abfolge im Allgemeinen dem ſachlichen Fortſchritt entſpricht, ſo muß man doch bedenken, daß Denker und Theoreme, welche wir in der Darſtellung notgedrungen nacheinander behandeln müſſen, oft tatſächlich nebeneinander exiſtiert haben. Ich ſchicke den Ausführungen einen kurzen Überblick über die Hauptphaſen voran.

In dem geographiſch ſo begünſtigten joniſchen Kleinaſien finden wir die Anfänge wie aller höheren helleniſchen Kultur ſo auch der Philoſophie. Die drei Mileſier Thales, Anaximandros, Anaximenes werden als die Erſten genannt, die in wiſſenſchaftlicher Geiſteshaltung den Urgrund der Dinge ſuchten. Auf Kleinaſien weiſen aber auch die übrigen philoſophiſchen Richtungen des 6. Jahrhunderts zurück; Pythagoras ſtammt aus Samos, Xenophanes, das zeitliche Haupt der Eleaten, aus Kolophon, Herakleitos aus Epheſus. Unter den Kriegsſtürmen, die vom Perſerreich her die Griechen bedroht haben, begann die Philoſophie den Zug nach dem Weſten, nach Unteritalien und Sizilien. Die mileſiſchen Löſungen des Seinsproblems, die das ganze Univerſum auf einen einzigen Stoff zurückzuführen ſtreben, auf Waſſer oder Luft, oder auf die abſtrakter gefaßte Materie, haben noch einen leiſen Nachgeſchmack mythologiſchen Denkens, und verkehren die Grundfrage der Metaphyſik nach dem Kern des Seins in die Grundfrage der Chemie nach der Konſtitution der materiellen Körper. In tieferer Faſſung

bestimmte der Pythagoreismus das Seiende als Harmonie aus Grenze und Grenzenlosem, mit einem irreführenden Ausdruck als Zahl, und entdeckte als Bestimmungsmoment des Seienden zum Stoff die Form, die räumlichen, überhaupt mathematisch bestimmbaren Verhältnisse der Dinge. Allein seine die Analogie mißbrauchende Spekulation entartete in Spielerei und Mystik. Die Eleaten endlich haben als dasjenige Moment, welches das einheitliche Wesen des Seienden konstituiert, das Sein selbst herausgehoben. Parmenides hat mit erstaunlicher Kraft der Abstraktion sich in den Begriff des Seins versenkt, und ihn so bestimmt, daß die Dinge der Wahrnehmung, der Körperwelt kein Sein mehr besaßen. Seine Interpreten haben, statt in positiver Richtung weiterzuforschen und ein Verhältnis zwischen dem, dem das Sein zukommt, und der Erfahrungswelt zu suchen, diese Welt kurzerhand geleugnet, für Schein erklärt. Die Vorsokratik betrachtete überhaupt gern die ephemeren Inhalte unserer Erfahrung als flüchtige Zufälligkeiten und glaubte fester an das, was Metaphysik oder Religion als den letzten Grund dieser Phantasmagorie der Erscheinungswelt angaben, denn an die unmittelbar vorgefundenen Einzeltatsachen. Wir neigen dazu, in den unmittelbar vorgefundenen Gegenständen und Erlebnissen unseres Bewußtseins das einzig Gewisse zu sehen, alles andere, namentlich aber metaphysische Konzeptionen, entweder als sachverhaltsbare Fiktionen, oder höchstens als Hypothesen von einem verschwindenden Wahrscheinlichkeitsgrad zu behandeln. Auf wessen Seite die tiefere philosophische Gesinnung ist, ist nicht zweifelhaft.

Eigenartig ist die Philosophie des Autodidakten Herakleitos orientiert. Auch er frägt nach der Substanz der Dinge; aber sein Blick konzentriert sich vor allem auf die Weltentwicklung, auf den rastlosen Fluß des Werdens, so sehr, daß ihm das Werden selbst zum Sein zu werden droht; die Welt ist Feuer, weil unaufhörliches Geschehen; eine Anschauung, die halb an Thales erinnert, halb den modernsten Formen eines die Materie leugnenden Energetismus ähnelt.

Als Erben des Parmenides und Herakleitos haben die jüngeren Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts ihre Systeme entworfen, Empedokles, Anaxagoras und Demokritos. Alle drei sind überzeugt, das das Seiende schlechthin ist, daß der Kern, die Substanz der Welt unwandelbar ist; alle drei wollen aber die empirische Welt nicht preisgeben; ein Seiendes, das nicht der gleichbleibende Grund eben dieser Erscheinungswelt der Naturwissenschaft war, hätte sie nicht interessiert. In der Erfahrungswelt aber gibt es Werden, Veränderung, Entstehung und Untergang. Da solche Vorgänge im vollen Sinne nicht möglich sind, müssen sie umgedeutet werden: als Zusammensetzung, Mischung und Entmischung der unveränderlichen Grundstoffe. »Vom Entstehen und Vergehen reden die

Hellenen nicht recht; nichts entſteht noch vergeht es; das Werden iſt Zuſammenſetzung aus Vorhandenem, der Untergang Auflöſung in die Elemente«. Als ſolche Grundſtoffe, als Seiendes beſtimmte Empedokles die traditionellen vier Elemente, Anaxagoras die Homöomerien, Demokritos die atomiſtiſch konſtituierte Materie. Den Prozeß der Miſchung ließ Empedokles durch halbmythiſchen Kräfte der Liebe und des Haſſes, Anaxagoras durch ein teleologiſches Vernunftprinzip und Demokritos durch die in Eigenſchaften der Atome gründende ewige Bewegung entſtehen und unterhalten werden. In Demokrits weltgeſchichtlich großer Geſtalt, deren Wirkſamkeit bis in unſere Gegenwart hereindauert, kulminiert die vorſokratiſche Metaphyſik. Sein Syſtem blieb zu ſeinen Lebzeiten faſt ohne Wirkung, weil es weſentlich Abſchluß war, Vollendung einer Geiſtesbewegung inmitten einer neuen Zeit und neuen Geſellſchaft mit neuen Fragen und Kulturidealen. Vor der rührend=heroiſchen Geſtalt des Sokrates, in der ſich all das Problematiſche dieſer neuen Zeit verdichtete, trat der letzte Repräſentant der alten in den Hintergrund, das neue Problem des geiſtigen Seins des Menſchen und ſeiner Werte triumphierte über das alte Problem der Natur. »Ich war in Athen und niemand kannte mich« überliefert ein Fragment Demokrits; für uns klingt Sinn und Melodie tiefer, ſymboliſcher als für den Schreiber ſelbſt; im Zeitalter der Sophiſtik kannte man das Problem der Metaphyſik nicht mehr.

Die mileſiſche Naturphiloſophie.

Der Mythos ſtellte der Philoſophie das Problem; wie die Welt entſtanden iſt, wollte er in dichteriſchem Bilde zeigen, wie die Welt entſtanden iſt und fortwährend entſteht, wurde die Frage der Philoſophen. Der unaufhörliche Wandel der Dinge enthält zwei Dunkelheiten: das Unbekannte, aus dem die Dinge werden, und den Vorgang, durch den ſie werden. Die ganze vorſokratiſche Philoſophie läßt ſich als Antwort auf dieſe immer wieder und immer glücklicher geſtellten Fragen zuſammenfaſſen. Die Denker laſſen ſich darnach gruppieren, ob ſie einen, zwei, mehrere, unendlich viele Urgründe des Seins angenommen, qualitative Beſtimmtheit, Unbeſtimmtheit oder Qualitätsloſigkeit derſelben behauptet, ob ſie den Urgrund der Welt enger, den Bedürfniſſen einer von Philoſophie damals noch nicht ſcharf unterſchiedenen, werdenden Naturwiſſenſchaft zuliebe als bloßen Weltſtoff der materiellen Dinge oder weiter, philoſophiſcher, als Einheit und Quell alles Seins intendiert haben; ob ſie über dem Problem des Seins auch das des Geſchehens erfaßten, ob ſie im Werden nur Bewegung und Sukzeſſion, einen mechaniſchen Vorgang der Verdichtung, Verdünnung, Ortsbewegung, Lagerung qualitativ unveränderlicher Ele=

mente, oder einen chemiſchen Vorgang der Wandlung in Qualitätsdifferen- tes ſahen, ob ſie das Geſchehen im Ganzen ohne Ordnung einſetzen und ausſetzen oder nach einem Geſetz, in einem erkennbaren Rythmus ver- laufen ließen, ob es ihnen ohne Ziel ſchien oder auf einen immanenten Endzweck angelegt. Jede Antwort, die gegeben wurde, trieb eine neue hervor, half die Frageſtellung berichtigen, ſtärkte den kritiſchen Sinn. Immer entſchiedener werden mythologiſche Erdenreſte abgeſtoßen, immer ener- giſcher wagt ſich das Denken über den engen Kreis der Erfahrungstat- ſachen ſchließend und konſtruierend in das Unerfahrbare hinaus, immer reiner gelangt die Wiſſenſchaft zu der nur ihr eigentümlichen Art des Welt- verſtändniſſes durch Begriffe, Geſetze und Theoreme.

Als Ahnherrn dieſer ganzen Geiſtesſtrömung betrachtet die griechiſche Überlieferung ſelbſt den Zeitgenoſſen Solons, den Mileſier Thales und ſeine Nachfolger Anaximandros und Anaximenes. Im Lichte einer nur aus ſpäten Quellen bekannten Tradition erſcheinen dieſe Begründer der abendländiſchen Philoſophie als hochgebildete, angeſehene, teilweiſe auch politiſch einflußreiche Männer, die ſich mit derſelben unintereſſierten Hin- gabe und leidenſchaftlichen Tiefe der Erforſchung der Natur gewidmet haben, wie ihre dichtenden und bildhauernden Zeitgenoſſen der künſtleri- ſchen Geſtaltung des Schönen. Aſtronomiſche Entdeckungen, meteorolo- giſche Beobachtungen und Prognoſen, die Löſung geometriſcher Probleme werden allen dreien nachgerühmt, in der Geſchichte vieler Wiſſenſchaften erſcheinen ihre Namen an der Spitze. Von Thales berichtet eine ſchlichte Notiz bei Herodot, daß er die Idee eines Staatenbundes der kleinaſiatiſchen Griechen propagiert habe, Anaximandros war ein Meiſter der Plankunſt und Geographie, ein Biologe mit darwiniſtiſchen Ideen vor Darwin, und ſelbſt der fraglos nüchternſte der drei, der durchaus enpiriſtiſch geſinnte Naturforſcher Anaximenes kann auf Leiſtungen blicken, welche für ihre Zeit erſtaunlich exakt und praktiſch fruchtbar waren, wie die Erklärung des Mondlichtes und der ſpezifiſchen Witterungen der Jahreszeiten durch den Stand der Sonne.

Söhne des heroiſchen Zeitalters Griechenlands trachteten ſie aber mehr als nach dem Detail nach dem Ganzen, nach einem Bild der Welt. Frei- lich haben ſie der Frage: Was iſt die Welt? in der Antwort oft einen engeren Sinn gegeben und lediglich eine wiſſenſchaftliche Naturerklärung wirklich eingeleitet, die organiſchen Weſen, den Menſchen und namentlich das Reich des Geiſtes und der Werte nicht als ebenbürtiges Problem er- faſſend, aber man darf über dem, was ſie aus Unvermögen, pſychologiſch begreiflichen Anfängerfehlern tatſächlich geleiſtet haben, nicht das zu gering werten, was ſie leiſten wollten, und muß die antiken Berichte mit feinem Ohre hören, das neben dem Sinn, in welchem ihre Lehren fortgewirkt

haben und ſpäter verſtanden wurden, auch noch den anderen, ſublimeren herausanalyſiert, der in der Intention der Denker ſelbſt das eigentlich Gemeinte war.

Der Urgrund und das Weſen alles Seienden, das »An ſich« der Welt iſt das Waſſer; alle Dinge ſind verwandeltes Waſſer, alle Kauſalität iſt nichts als Wandlung und Rückwandlung des Waſſers. Das iſt die Lehre des Thales.

Schon zur Zeit des Ariſtoteles waren etwaige Schriften des Thales verſchollen; ſo ſind wir, gerade wie Ariſtoteles ſelbſt, auf die vorſichtigſte Interpretation des formelhaften Wortes und auf nachverſtehende Mutmaßung verwieſen, wenn wir die Motive und Tragweite dieſer älteſten Welterklärung begreifen und begreiflich machen wollen. Der Beſchauer der Natur hat zu oft erfahren, daß Dinge von anderer Beſchaffenheit, anderem Stoffe ſind, als ſie den Sinnen ſcheinen, und daß man durch Rückgang auf ihren Werdeprozeß und ihre Urſprünge hinter ihre wahre Beſchaffenheit kommen kann. Auch die Natur im Ganzen wird beſtändig. Und da mit einem logiſchen horror vacui die Undenkbarkeit eines Urſprungs aus Nichts, eines Untergangs ins Nichts von vornherein beiſeite geſchoben wird, drängt ſich die Frage hoch: Woraus entſteht die Vielheit der individuellen Dinge? und antizipiert die ſchaffende Ahnung ein letztes Identiſches, Unendliches hinter den nur für den Aſpekt des oberflächlichen Betrachters ſo verſchiedenen Einzelbildungen, eine natura naturans, ewig, gleichartig, hinter dem wechſelnden Faltenſchlag der natura naturata, eine Alleinheit als Werdensgrundlage des Vielen und Gegenſätzlichen. Wir verſtehen die Frage, das in aller Philoſophie lebendig gebliebene Seinsproblem, wir teilen den Wunſch nach einer poſitiven Antwort — aber welche Gedankengänge führten Thales dazu, als »aller Gründe Grund« das Waſſer zu bezeichnen?

Verſtehen wir ihn denn recht? Iſt es das Waſſer, das wir kennen, das uns tränkt und kühlt? das in den Flüſſen, Seen, im Meer wogt und fließt? Oder iſt mit dem alltäglichen Wort ſymboliſch ein Geheimnisvolles, Tiefes verborgen? Wir müſſen, ſelber philoſophierend, die Löſung finden, indem wir verſuchsweiſe, einfühlungsmäßig die Grundfrage der Philoſophie im Geiſt des Thales, mit den Hilfsmitteln ſeiner Zeit beantworten, in der Denkweiſe ſeines Jahrhunderts, das eben aus dem Dämmer mythologiſcher Befangenheit aufwachte.

Das Waſſer, von dem Thales ſpricht, iſt der unter dieſem Namen allbekannte chemiſche Körper; im Meer ſehen wir es ſich wandelnd, verwandelnd in Millionen ſchnellzerſpritzter Wogen; aus ihm ſteigt es als Dampf und Wolke, aus der Wolke fällt es als Eis und Schnee in Gebilden, die für das Auge und den Verſtand des Alltags ſo verſchieden ſind wie hart

und weich, feſt und flüſſig, und die doch Waſſer ſind, nichts als Waſſer. Ein Stück naiver Chemie iſt das erſte Fundament der Metaphyſik des Thales. Eine neptuniſtiſche Geologie tritt unterſtützend hinzu. Auch die Erde iſt aus dem Waſſer geworden, auch Steine und Berge ſind Waſſer, freilich in entlegener Zeit verwandelt. Die Sedimente des Meeres, die verkalkte Meerfauna, die der Forſcher an den Küſten ſeiner Heimat in Sand und Fels fand, ſind Beweis genug. Und einmal auf dieſe Fährte geraten, entdeckt der grübleriſche Geiſt in den entlegenſten Dingen Anhaltspunkt und Möglichkeit, ſie mit dem Waſſer in genetiſchen Zuſammenhang zu bringen. Ariſtoteles hat, im Streben dieſe Metaphyſik zu verſtehen, eine primitive Biologie als drittes Motiv hinzugefügt. Auch die Welt der Organismen iſt Waſſer, das Leben iſt Waſſers Äußerung, Waſſers Wirkung; der Keim des Lebens ſchläft im Samen, der Brennſtoff, der ſeine Flammen erhält, iſt die Nahrung; Same aber und Nahrung ſind feucht, ſind Waſſer.

Tiefer jedoch als dieſe Beobachtungen über den noch täglich ſtattfindenden Wandel des Waſſers und der mutmaßende Rückſchluß auf frühere Wandlungen desſelben klärt uns die Nachbarſchaft des Zeitalters der Mythe, die Denkweiſe der in künſtleriſchen Symbolen zuſammenfaſſenden Kulturepoche über die Philoſophie des Thales auf. Das Waſſer war dem Manne des 6. vorchriſtlichen Jahrhunderts als Urgrung der Welt ſchon in der Mythe vorgedacht; bei Homer iſt der Ozean der Urſprung aller Gewäſſer, Geſtirne und Götter. Mit dieſer Einſtellung ſchiebt ſich durch den buchſtäblichen phyſikaliſchen Sinn: »der Weltgrund iſt Waſſer«, verſchleiernd der metaphoriſche: »der Weltgrund iſt wie Waſſer«, unendlich wandelbar ſich ſelber gleich, wie Goethe noch die Natur als »ein ewiges Meer« apoſtrophiert. Man mißverſtehe nicht, Thales ſpricht nicht ein ſchönes Gleichnis aus; die Subſtanz, aus der die Dinge beſtehen, iſt ihm das wirkliche Waſſer; aber doch auch, weil er in deſſen angeſchauten Wandlungen der Geſtalt, des Aggregatzuſtandes, der Färbung die notwendigen Eigenſchaften des Weltgrundes findet: Mangel an Individualität, ewige Bewegung, Unermeßlichkeit.

Wie der metaphyſiſche Gedanke im Einzelnen ausgeführt war, wir wiſſen es nicht; eine Ableitung der Welt vermiſſen wir, zweifelnd, ob der Denker über der Konzeption des Seins das Problem des Werdens als ſekundär vergaß, oder ob die Überlieferung uns dieſen Teil ſeiner Gedanken, mit denen anderer ihn zuſammenwerfend, unterſchlagen hat. Eine einzige Notiz berichtet uns, daß Thales auch das Lebloſe für beſeelt gehalten und alles der Götter voll geglaubt habe. Iſt darnach der große Denker bei der Löſung des Werdeproblems wieder in die Mythologie zurückfallen, die zur Schöpfung des Kosmos aus dem Chaos des zeugen-

den Gottes bedurft hat? Oder interpretiert Aëtius richtig, wenn er dieſe Seele, dieſen Gott, der in allen Dingen lebt, die göttliche Bewegungsenergie des Waſſers nennt? Daß »Alles« der Götter voll ſei, will meinem Ohr wie ein Gegenſatz zur Volksmythologie klingen, die nur im Außergewöhnlichen Göttliches ſieht, wie die in mythologiſche Terminologie gekleidete Behauptung, daß im Waſſer zugleich Prinzip und Anſtoß des Werdens und der Entwicklung mitgegeben iſt, eine Kraft des Lebens, unerſchöpft und unerſchöpflich, die die Fülle der Dinge aus dem Waſſer wirkt. Indem die raſtlos treibende Lebenskraft des Waſſers göttlich, die Welt des Gottes voll heißt, erſcheint das, was der Gläubige in religiöſer Hingabe als Gott anbetet, in begrifflicher Formung als die einheitliche Kraft des Naturlebens.

Vieles iſt dunkel, wir wiſſen nicht mehr, wie Thales überhaupt zu dem Gedanken eines Elements der Dinge kam, wir können nur mutmaßen, warum ihm gerade das Waſſer als dieſes elementare Urſein erſchien, wir müſſen das Verhältnis dieſes Weltgrundes zum Göttlichen ungeklärt laſſen. Sicher iſt, daß der Fortgang der Philoſophie eine Konſequenz ihres Ausgangspunktes war, den er eben angab. Man mußte ſchärfer zuſehend, zunächſt den logiſchen Gehalt und die Funktion beſtimmen, die den Prinzipien des Seins zukam. Das iſt die Aufgabe des größten mileſiſchen Denkers Anaximandros, der zu ſeiner Beſtimmung des Seinsgrundes durch Hypoſtaſierung der logiſchen Merkmale der ἀρχη kam.

Urgrund und Subſtanz der Dinge, Ausgangspunkt alles Werdens iſt das Eine, Göttliche Unendliche, Ἄπειρον. In verſchiedener Überlieferung iſt dieſe Lehre erhalten, und weil ſie ſchriftlich fixiert war, wiſſen wir auch, daß der Name für dieſen letzten Kern aller Wirklichkeit ein vom Autor ſelbſt geſchaffener terminus technicus war, zu deſſen Interpretation wir Heutigen die Hilfe der Ethymologie, einige ſpätantike Paraphraſen und vor allem den logiſchen Zuſammenhang, in den er gehört, das Problem, deſſen Löſung in ihm kryſtalliſiert, heranziehen müſſen.

Mit Thales, von ihm übernommen, teilt Anaximandros die Überzeugung, daß alle Vielheit und Verſchiedenheit der Dinge verankert ſei in einem Ewigen, Unwandelbaren, Identiſchen. Aber ein Ding, ein Stoff, wie er in der Erfahrungswelt angetroffen wird, wie etwa das Waſſer, auch wenn er noch verſchiedene Aggregatzuſtände annehmen, in Vieles ſich metamorphoſieren kann, kann dieſe Funktion nicht erfüllen, iſt ſelbſt ſchon ein Beſtimmtes, mit Eigenſchaften begabt, welche andere ausſchließen, mit Grenzen ſeiner Wandlungsfähigkeit. Das Urſein muß jeglicher empiriſchen Determination, jeglicher Begrenzung entbehren, unendlich ſein in doppelter Bedeutung, als das Unendliche, das in keinem Sinne Grenzen hat, und als das Unbeſtimmte, das keine der empiriſchen Qualitäten be-

sitzt, das Alles werden kann, ohne in einer einzigen seiner Determinationen ganz enthalten zu sein, in ihr sich zu erschöpfen.

Das Apeiron ist das Eine, das weder neben noch in sich ein Anderes duldet. Das allumfassende Sein kann nur Eines, ein Einziges sein; die letzte Ursache, zu der unsere kausalerklärende Welterkenntnis gedrängt wird, muß notwendig als eine gedacht werden — notwendig freilich aus Bedürfnissen unserer Vernunft. Das Apeiron ist ungeworden und unzerstörbar, d. h. unendlich der Zeit nach, unerschöpflich, so viel auch Einzelgestalten und Welten sich aus seiner dumpfen Tiefe losringen mögen, d. h. unendlich der Masse nach, es ist überall, allerfüllend, grenzenlos, d. h. unendlich dem Raume nach, es ist Alles und eben darum nichts Bestimmtes, die Verneinung jeder endlichen Qualität und zugleich der Keim ihrer aller, d. h. unendlich der Qualität nach. Schon dem Altertum hat die Interpretation des Apeiron Schwierigkeiten gemacht, und wir Heutigen müssen uns davor hüten, unsere Unendlichkeitsbegriffe in die Anaximandrische Philosophie hineinzumengen. Eine Unendlichkeit, die nichts wäre als das gedanklich konstruierte gegenständliche Correlat der beliebigen Wiederholbarkeit einer geistigen Operation verfehlt den Sinn des Anaximandrischen Apeiron; dieses ist ganz Realität, nicht Möglichkeit, wesenhaftes Sein, unendlich nach allen Dimensionen. Eher trifft die alte Überlieferung den Sinn, wenn sie, unfähig sich Qualitätslosigkeit als Qualität vorzustellen, das Unendliche als gleichmäßige Mischung aller Einzelstoffe betrachtete, also die Bestimmungslosigkeit als Folge der im Apeiron beschlossenen Fülle der Bestimmungen auffaßte.

Aus dem Unendlichen entstehen die konkreten Dinge der Erfahrungswelt durch eine Art Selbstentzweiung, einen notwendigen Zerfall. Im Unendlichen sind die Gegensätze absorbiert enthalten; Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes läßt sich jedoch nicht dauernd vereinigen, Gegensätzliches strebt unaufhörlich nach Besonderung, Einzel- und Eigendasein. So folgt aus dem Apeiron logisch notwendig die Welt; das Unendliche ist nur, sich ewig ins Endliche zersetzend. Es ist keine von außen an das Apeiron stoßende Kraft, es ist dessen eigene Beschaffenheit, die die Verendlichung bedingt. Darum hat das Werden der Einzeldinge auch nicht in der Zeit angefangen, noch besteht das Unendliche außerhalb oder neben seinen Konkretionen noch einmal, so wenig der pantheistisch gedachte Gott etwas neben dem All ist; das Unendliche lebt im Endlichen sich selbst. Das lehrt deutlich das einzige authentische Fragment, das sich auf den Untergang des Einzelnen bezieht: »woraus die Dinge entstehen, darein müssen sie auch zergehen, nach ihres Schicksals Notwendigkeit; sie zahlen einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit, in der Ordnung der Zeit«. Müssen wir zum Verständnis dieser dunklen Worte von einer Schuld

der Dinge auf orientaliſche Religionsbekenntniſſe rekurrieren? Iſt das Daſein ſelbſt eine Schuld, ein Abfall vom Weltganzen, der durch die Vernichtung geſühnt werden muß? Dann bleibt »einander« unverſtändlich und ebenſo »in der Ordnung der Zeit«. Ein Unrecht, das die Dinge durch ihre Exiſtenz einander zufügen, kann nur darin beſtehen, daß ſie als individuelle und beſtimmte ſich ausſchließen, daß das Warme nicht auch kalt, das Feuchte nicht auch trocken iſt, obgleich beide aus dem Apeiron ſtammen, Apeiron ſind. Die Konkretion vernichtet Möglichkeiten. Die Dinge geben darum einander Sühne, indem ſie zergehend die Feſſel der Determinationen ſprengen, damit andere, vorher unterbunden gebliebene Dinge werden können, »nach der Ordnung der Zeit«, d. h. nicht beliebige und in beliebiger Reihenfolge, ſondern in einer beſtimmten Ordnung und durch Rückwandlung in umgekehrter. Es iſt nicht mehr zu beweiſen, daß dieſe Deutung richtig iſt, aber ſie beruft ſich auf den Wortlaut und bewegt ſich in Gedankenmotiven, die bald nachher ohne alle Myſtik Herakleitos ausgeſprochen hat, wenn er einen Weg hinauf und hinab, der doch derſelbe ſei, als Geneſisformel einführt.

In der Anwendung ſeiner Prinzipien zur Detailerklärung der Natur bemühte ſich Anaximandros hauptſächlich um die Reihenfolge, in der die konkreten Dinge aus dem Unendlichen kommen und in es zurückkehren. Zuerſt ſcheiden aus das Warme und das Kalte, dies zur Maſſe der Erde ſich verdichtend, jenes als feurige Rinde des Fixſternhimmels ſie umgebend. Unter deſſen Glut verdampft ein Teil des Feuchtkalten und bildet die Luftſchicht zwiſchen Erde und Himmelsrund. Der Erde entſprießen unter dem Einfluß der brütenden Wärme die Organismen, als letzter der Menſch, nicht gleich in ihren heutigen fertigen Geſtalten, ſondern in einfachſten Vorläuferformen. So war der Ahn des Menſchen ein fiſchartiges, in einem Muſchelgehäuſe lebendes Gebilde, das ſpäter zum Landtier ſich fortentwickelte, dabei Gehäuſe und Kiemen als unnütz durch Nichtgebrauch verkümmern ließ und durch übende Anpaſſung an die veränderten Lebensbedingungen zu ſeinen jetzigen Organen kam. Soweit reichen die Notizen über den aufſteigenden Weg; Detailſchilderungen über die Entropie des Alls bis zur Wiedervereinigung des Warmen und Kalten im Unendlichen fehlen; ſicher iſt, daß er eine unendliche Folge von Welten gelehrt hat.

Anaximandros überſchreitet unerſchrocken die Schranken der Sinne und die Grenzen der Erfahrung; die Wahrnehmung hört auf, der Weg zur Wirklichkeit zu ſein; aus den in ihr gegebenen Prämiſſen wird das unwahrnehmbare Unendliche deduziert, in dem das Chaos aus Materie, Raum und ſpontaner Entwicklungsbewegung geläutert auflebt. Eine tiefſinnige Deutung des Werdens und Vergehens verbindet das Abſolute mit der

Erfahrungswelt und erlaubt die Aufnahme der Phyſik und Biologie in das Gefüge des Syſtems.

Der letzte mileſiſche Philoſoph Anaximenes hat das Apeiron des Meiſters qualitativ als die unendliche Luft zu beſtimmen geſucht. »Wie unſere Seele, die Luft iſt, uns zuſammenhält, ſo umſpannt Hauch und Luft auch das Weltall.« Die Welt iſt Luft, alles Geſchehen Luftbewegung, alle Qualität iſt ſcheinbar, durch den Aggregatzuſtand der Luft bedingt.

Anaximenes läßt dem Weltgrund alle formalen Beſtimmtheiten des Apeiron, er iſt einer, räumlich und zeitlich unendlich, als Maſſe unerſchöpflich, aber er iſt nicht unbeſtimmt, ſondern ganz und gar Qualität. Daß er freilich gerade die Qualität der Luft hat, dafür müſſen wir durch ähnliche Überlegungen wie bei Thales ein Verſtändnis gewinnen. Plaſtiſch denkend haben beide das, was ſie in der Erſcheinungswelt als Unendliches und unendlich Wandelbares anſchauten, zur Subſtanz der Dinge erhöht, der Eine das Meer, der Andere den Himmel. Dabei iſt Anaximenes um ſo viel über Thales hinausgewachſen, als ſeine Urqualität, die Luft, mehr fähig iſt, das Unendliche zu repräſendieren als das Waſſer. Formlos und unbegrenzt, überall ſich ſelbſt gleich und raſtloſen Lebens voll ſind beide, aber die Luft iſt in ihrer eigenſten Geſtalt als ruhige Luft unwahrnehmbar, körperlos; die Luft umkreiſt den ganzen Kosmos, aus Mund und Naſe ſtrömt ſie als Zeichen des Lebens; ihre Bildſamkeit iſt unbegrenzt. Gerade in dieſem letzten Umſtand möchte ich, einem Wink des Ariſtoteles folgend, ein Hauptmotiv der Metaphyſik des Anaximenes ſehen. Der Glaube an einen Seinsgrund, die Beſtimmung ſeiner Beſchaffenheit iſt nur die Hälfte der Aufgabe des Philoſophen; er muß auch die Erfahrungswirklichkeit als Erzeugnis oder als Erſcheinung des Abſoluten ableiten. Zu dieſem Zweck hat Thales das Waſſer für beſeelt gehalten, Anaximandros dem Unendlichen die zur ewigen Bewegung treibende Innenſpannung der Gegenſätze verliehen; zu dem gleichen Zweck denkt Anaximenes das Abſolute als Luft. Denn Luft, meint Ariſtoteles, iſt der einzige Stoff, der ſich von ſelber wandelt. Das Holz wird nicht von ſelbſt zum Tiſch, das Eiſen nicht von ſelbſt zur Waffe, die Bronze nicht von ſelbſt zur Bildſäule; alle anderen Stoffe brauchen Anſtoß von außen, Formung durch fremde Kraft, ein von ihnen verſchiedenes Prinzip ihrer Wandlungen. Nur die Luft wandelt ſich ſelbſt, von ſelbſt, unaufhörlich.

Gewiß iſt hier mit ariſtoteliſchen Worten und Begriffen geſprochen, aber der Wunſch, den Weg der Geburten als überall gleichen mechaniſchen Vorgang zu verſtehen, kann wohl ein Motiv geweſen ſein, gerade die Luft zur Würde des Abſoluten zu erheben, denn Luft wird, ſich verdichtend, zum Kalten, Schweren, zu Wind, Wolke, Waſſer, Erde, Stein; ſich verdünnend zum Warmen, Leichten, zu Äther und Feuer in ununterbrochener Ver-

wandlungsfolge. Der Prozeß der Schöpfung iſt Zuſammenziehung und Ausdehnung, Verdichtung und Verdünnung der Luft, die verſchiedenen Dinge ſind nur verſchiedene Aggregatzuſtände der Luft, nicht verſchiedene Subſtanzen.

Dieſe Anſchauung iſt nach Analogie der Erfahrung konzipiert, die uns zeigt, daß die Luft des Atems zwiſchen zuſammengepreßten Lippen kalt, aus dem offenen Mund warm entweicht. Ihre Konſequenzen reichten weiter, als ihr Schöpfer gedacht hat. Eine ganze metaphyſiſche Richtung war damit angefangen. Das Abſolute bleibt immer bei ſich ſelbſt, uns allumgebend doch nicht empfunden, ein Jenſeitiges, was wahrgenommen wird, iſt nur die Wirkung ſeiner Tätigkeit, nicht es ſelbſt. Dieſe Tätigkeit iſt von einerlei Art, darum muß die qualitative Verſchiedenheit der empfundenen Wirkungen auf eine nur quantitative der Tätigkeit zurückgeführt werden — eine Zweiteilung der Welt und eine Anſchauungsweiſe, die ihre ſchroffſte Formulierung bei Parmenides und ihre dauerndſte Geſtalt bei Demokritos erhält.

Indem Anaximenes das Reale als Luft beſtimmte, verſtrickte er ſich zwar in die Gefahr, es zu verendlichen, rettete aber ſeine Qualifikation, gewann die Möglichkeit zu veranſchaulichen, daß das unendliche Reale nur in den Dingen iſt, nicht neben ihnen, und war in der Lage, die Entſtehung des Einzelnen als Bewegung, beziehungsweiſe Reſultat derſelben auf ein Prinzip zurückzuführen.

Die mileſiſche Naturphiloſophie bemerkt noch nicht das doppelte Geſicht ihres Problems, ſie fragt zugleich hiſtoriſch und prinzipiell nach den Urſprüngen der Welt, noch verhängnisvoller iſt es, daß ſie, als umfaſſende Löſung des Weltproblems gemeint, tatſächlich immer wieder nur die Seinsweiſe der phyſiſchen Dinge berückſichtigt und ſo nur die chemiſche Theorie der Materie grundlegt.

Man kann von anfangender Spekulation nicht verlangen, daß ſie vollen Überblick über die hier verſchlungenen Probleme beſitzt, genug, wenn ihr im Laufe der Zeit die Problemverſchlingung ſelbſt zu Bewußtſein kommt.

Die Nachwirkung mythologiſcher Denkweiſe iſt unverkennbar, die Philoſophie des Thales erinnert an die Okeanosſage, die des Anaximandros an das Chaos und an die noch eigentlich märchenhafte Urmutter Nacht, die des Anaximenes an das Pneuma, die Hauchſeele des volkstümlichen Geiſterglaubens. Aber ebenſo unbezweifelbar iſt die andere Grundrichtung, der Ausdruck der ſelbſtbewußt gewordenen Vernunft, der Glaube an eine einheitlich alles umfaſſende Geſetzmäßigkeit, durch die Wundergott und Zufall ausgeſchaltet werden. Aus dieſer neuen Stellung zum All antizipieren die mileſiſchen Denker die Annahme von Urſtoffen, ihre Konſtanz als Anfangsloſigkeit, Unzerſtörbarkeit und Unvermehrbarkeit, und ihre Verwandlungsfähigkeit in ſichtbaren und unſichtbaren Bewegungen.

Der Pythagoreismus.

Die pythagoreiſche Philoſophie iſt nicht das einheitliche Werk eines einzigen Mannes, ſondern die oft umgedachte Lehre einer langlebigen Schule.

Über Pythagoras ſelbſt, ſeine Lehre und die Anfänge ſeines Bundes beſitzen wir zeitgenöſſiſche Nachrichten nur in einem Heraklitfragment und einigen inhaltsarmen Herodotſtellen. Für die Pythagoreiſche Lehre des 5. vorchriſtlichen Jahrhunderts können die Fragmente des Philolaos als Dokumente dienen, ſoweit ſie echt ſind, und eine vielfach unſichere Ausführung bei Ariſtoteles. Die Berichte Platons ſind nur mit großer Vorſicht heranzuziehen, weil die Einſprengungen platoniſchen Gedankenguts nirgends ſcharf abgeſondert werden können. Die Mangelhaftigkeit authentiſchen Materials wird durch die Mißverſtändniſſe, Legenden und Umbildungen einer ſpäten Renaiſſance, des ſogenannten Neupythagoreismus noch geſteigert.

Pythagoras, des Mneſarchos Sohn, war um 580 geboren auf der Inſel Samos, einer Kulturſtätte von ähnlichem Range wie Milet. Eine vielſeitige Begabung hat er auf großen Reiſen ausgebildet; er hätte ſonſt nicht die von Herakleitos geſchmähte Vielwiſſerei erwerben können, denn noch in der Sophiſtenzeit waren Reiſen der Erſatz für Bibliotheken und Hochſchulen. Wenn Herodot unter den Ländern, die Pythagoras bereiſt hat, Ägypten, andere Babylonien nennen, ſo dürfen wir beide Angaben wohl glauben, weil Einrichtungen des Bundes und Details der Lehre gleichfalls auf die Kultur dieſer Reiche verweiſen. Indien dagegen dürfte erſt in der ſpäteren Sage dazugekommen ſein, weil es vor Alexander und den Diadochen den Griechen nicht näher bekannt war. Sicher hat Pythagoras ſchon in ſeiner Vaterſtadt ſelbſt eine Lehrtätigkeit eröffnet, ſonſt wäre der Ruhm und die Bekanntheit in Kleinaſien unverſtändlich, deren er nach Herakleitos genoſſen haben muß. In den reifen Mannesjahren wanderte Pythagoras aus. In Kroton in Unteritalien wurde er der Stifter eines religiös-politiſchen Ordens, einer ſtrengeren Organiſation der doriſchen Ariſtokratenpartei. Um das Jahr 500 ſtarb er in Metapont bei Kroton. Bald nach ſeinem Tod brach der pythagoreiſche Bund unter den Angriffen der Demokratie in blutigen Kämpfen zuſammen; die überlebenden Pythagoreer wanderten in die helleniſche Heimat zurück und erreichten die Verbindung mit der attiſchen Philoſophie.

Über den pythagoreiſchen Bund haben wir eine Fülle nicht immer zuſammenſtimmender Nachrichten. Der ſpäteren Zeit ſtellte er ſich als ein klöſterliches Zuſammenleben der Brüder in Gütergemeinſchaft und genauer Regelung von Studien, Nahrung, Kleidung dar; wahrſcheinlicher iſt, daß es ſich um einen politiſchen Klub handelte, der in den äußeren Formen

den Myſterien nachgebildet war. Dafür ſpricht die Unterſcheidung von Exoterikern, die nur einige Lehren und Grundſätze kannten, und ohne ihre Stellung in der Öffentlichkeit aufzugeben, für die Ziele des Bundes wirkten, und Eſoterikern, welche ganz dem Bunde lebten und ſeine politiſche und wiſſenſchaftliche Arbeit dirigierten. Dieſe Eingeweihten mögen wohl in Klubhäuſern zuſammengewohnt haben, und um dieſes Zuſammenlebens willen auch einer ſtrengeren Regel untertan geweſen ſein. Zweifellos begünſtigt eine ſolche Exkluſivität auch die Entſtehung von äußerlichen Unterſcheidungszeichen, wie es das Noviziat, die weiße Kleidung, die vegetariſche Diät, die geheime Schulſprache der ſpäteren Überlieferung ſind, und von Geheimlehren, zu denen die dem Orient entlehnte Vorſtellung von der Seelenwanderung gehört hat. Das Weſentlichſte des Bundes war jedenfalls, daß er ſeine Mitglieder auf Grund eines beſtimmten Glaubens zur Reinheit der Lebensführung, zur Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft, zur Treue gegen die Freunde und zur Arbeit für ſeine politiſchen Ziele verpflichtete. Dieſe politiſchen Ziele ſind ſicher bezeugt. Der Bund war das Rückgrat der Ariſtokratie in Großgriechenland, und die Feindſchaften, die ſich der von einem Eingewanderten gegründete, exkluſive Orden im politiſchen Kampf zugezogen hat, haben ſeine Auflöſung herbeigeführt. Von der Ausdehnung des Bundes gibt die Zahl der überlieferten Namen bedeutenderer Mitglieder und der Städte, aus denen ſie ſtammten bzw. in denen ſie wirkten, einen Begriff.

Studium und Theorie gehörten zur Tagesordnung in den pythagoreiſchen Niederlaſſungen; ſie galten ganz beſtimmten Fachwiſſenſchaften und philoſophiſchen Lehren. Auf Pythagoras ſelbſt geht wohl nur die Grundlegung der wiſſenſchaftlichen Arbeit zurück, das Reinheitsideal, das Gebot der Forſchung, Anregungen zur Mathematik, Muſik, Politik; an der Schöpfung der pythagoreiſchen Phyſik, Aſtronomie, Akuſtik, Philoſophie waren ſicher viele Köpfe beteiligt, die weniger als der Stifter durch organiſatoriſche Wirkſamkeit in Anſpruch genommen waren. Als die Bedeutendſten müſſen der Mathematiker Archytas aus Tarent, der Philoſoph Philolaos aus Kroton, der Arzt und Phyſiologe Alkmaion aus Kroton, der Phyſiker Hippaſos aus Metapont, und der ſiziliſche Lehrdichter Epicharmos gelten.

Die Wendung, welche die Philoſophie im Pythagoreismus nimmt, ſteht im engſten Zuſammenhang mit den im Bunde beſonders gepflegten Disziplinen; das waren nicht mehr die beſchreibenden und erklärenden Naturwiſſenſchaften, ſondern Arithmetik, Geometrie, Harmonielehre und Akuſtik. Indem wir kurz auf Richtung und Reſultate dieſer Detailwiſſenſchaften eingehen, lernen wir die Stützpunkte ihrer Metaphyſik und ſelbſt die verführeriſchen Motive ihrer Myſtik kennen, die fachwiſſenſchaftlichen Grundlagen ihrer Philoſophie.

Die Muſik ſpielte im Leben der Pythagoreer eine große Rolle, wie überhaupt bei den Griechen, namentlich doriſchen Stammes; man ſchrieb ihr bald die Fähigkeit zu, Rauſch, Begeiſterung, Gottbeſeſſenheit zu erzeugen, und bediente ſich ihrer im dionyſiſchen Kult, bald ſpricht man von ihrer kathartiſchen Wirkung die Affekte zu beſchwichtigen, die Seele zu beruhigen, und verwendet Chorgeſang und Citharaſpiel als Erziehungsmittel, wofür noch Platon eintritt. Pythagoras hat dieſes große Hilfsmittel der ſittlichen Veredlung und des geſelligen Zuſammenſchluſſes in ſeinen Dienſt genommen; die Harmonie, das muſikaliſche Analogon der Eintracht der Bundesbrüder, wurde zum Sinnbild aller Vollkommenheit, der Liebhaber der Muſik zum Entdecker der akuſtiſchen Mechanik.

Die Töne ſind, nur mit dem Ohr beurteilt, etwas Hohes und Tiefes, Konſonierendes und Diſſonierendes, aber zugleich etwas Vages. Das ſichere Wiedererkennen eines Einzeltones iſt nur wenigen Menſchen mit dem abſoluten Gehör möglich. Da machte Pythagoras die Entdeckung, daß das weſentliche Merkmal des Tones, ſeine Höhe, abhängig iſt von der Länge der ſchwingenden Saite. Seine Grundverſuche am Monochord wurden von Hippaſos an elliptiſchen Bronzeſcheiben mit abnehmenden Durchmeſſern, von anderen an Gefäßen mit gleicher Form, aber verſchieden hoher Waſſerfüllung überprüft, von Archytas durch die Meſſung der Stärke des Anſchlags und der Entfernung der Tonquelle vom Ohr erweitert. Gewiß maßen die Pythagoreer noch nicht Luftwellen nach Amplitude und Geſchwindigkeit, ſondern die Länge von Saiten, die Gewichte von Metallſcheiben, aber das Ergebnis iſt dem unſerer phyſikaliſchen Akuſtik vergleichbar. Die Tonhöhe iſt Saitenlänge, alſo eindeutige Zahl, der Akkord iſt Zahlenverhältnis, die Tonſtärke iſt Zahl, die harmoniſchen Beziehungen ſind Zahlbeziehungen, das Reich der Töne iſt ein Zahlenreich. So durfte ein noch nicht genügend geübtes Denken aus dem verblüffenden Monochordverſuch ſchließen, indem es geſetzmäßige Abhängigkeit für Weſensidentität nahm.

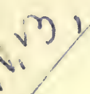
Der Raum war das zweite Gebiet, auf dem die Pythagoreer die Herrſchaft der Zahl entdeckten. Die geometriſchen Figuren, zum größten Teil von den Werken des Menſchen, von Giebeln, Hausgrundriſſen, Säulen, Ackergrenzen abſtrahiert, werden ſchon frühzeitig ohne Materie als reine Raumgeſtalten gedacht, aber zunächſt nur gelegentlich unterſucht. Da fanden die Pythagoreer das Charakteriſtikum des Quadrats, des Rechteckes, des Würfels in dem Verhältnis der Maßzahlen der Seiten. Mit derſelben Ungenauigkeit wie auf dem Gebiete der Muſik ſagten ſie auf dem der Geometrie: Quadrat und Würfel ſind Zahl und Zahlverhältnis, ſogut wie Ton und Akkord — indem ſie in beiden Fällen das anſchaulich Letzte, die Tonqualität und den kontinuierenden Raum — ignorierten, und ſich

an die exakt faßbaren Beſtimmungen und Geſetzmäßigkeiten im Quantitativen hielten.

Auch die Naturtatſachen behandelten ſie unter dem gleichen quantitativen Geſichtspunkt. Tag und Nacht wechſeln nach beſtimmten Maßen der Zeit, Sommer und Winter, Blüte und Verwelken ſind an Zahl und Zeit gebunden. Aufgang, Untergang und Geſchwindigkeit der Geſtirne ſind in Zahlgrößen ausdrückbar. Die organiſchen Bildungen, wie der menſchliche Leib, ſind von beſtimmten Proportionen beherrſcht.

Auf welchem Spezialgebiet der Forſchung ſie ſich auch bewegen mochten, die Zahl erwies ſich als das Weſentlichſte, »und in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl, und ohne ſie läßt ſich nichts erkennen oder erfaſſen«. ⟨Philolaos.⟩ Es iſt darum nur verſtändlich, wenn ſie die Zahl und Zahlreihe ſelbſt zum zentralen Gegenſtand ihrer Forſchungen gemacht haben. Eine ausführliche Darſtellung ihrer arithmeriſchen Entdeckungen gehört in eine Geſchichte der Mathematik, nicht der Philoſophie; wir müſſen uns auf die dann in der Theorie der Welt verwerteten Momente beſchränken, und insbeſondere zu begreifen ſuchen, wie das Magiſch-myſtiſche der von ihnen ſo genannten heiligen Zahlen zuſtande kam. Grundlegend für die Konſtruktion der Zahlreihe wie der Welt wurde die Einſicht, daß die Einheit die Vielheit erzeuge und begrenze. Die Vielheit, die Anzahl, entſteht durch fortgeſetzte Addition der Eins, die Eins iſt das Maß jeder Vielheit. Der dekadiſche Aufbau der Zahlreihe verlieh der Zahl 10 eine myſtiſche Stellung, ebenſo berühmt wurde die Vierzahl, weil 4 das erſte Quadrat iſt, weil die Summe der 4 erſten Zahlen gleich der heiligen Zehn iſt.

So ſehen wir die Pythagoreer überall im Bannkreis jener Frageſtellungen, welche wir als mathematiſche und mathematiſch-naturwiſſenſchaftliche bezeichnen würden; eine wertvolle Entdeckung nach der anderen gelingt, auch auf Gebieten, deren anſchaulicher Gehalt nichts mit Zahl zu tun hat; die Zahlenreihe ſelbſt erweiſt ſich regiert und durchwaltet von geheimnisvollen Beziehungen und Geſetzlichkeiten — all das waren Tatſachen, welche auch im abſtrakten Denken entwickeltere Geiſter beſtechen mußten, nach der Bedeutung der Zahl für das Weltall zu fragen. Ariſtoteles hat dieſen Zuſammenhang zwiſchen Mathematik und Metaphyſik richtig aufgedeckt: »Die Pythagoreer waren die erſten, welche ſich mit der Mathematik eingehend beſchäftigten. Aus der Vertrautheit mit dieſer Wiſſenſchaft keimte die Anſicht, daß die Prinzipien der Mathematik auch die des Seienden wären. Da nun aber auf mathematiſchem Gebiet die Zahlen der Natur nach das Erſte ſind, und die Pythagoreer in den Zahlen Ähnlichkeiten zu ſehen glaubten mit dem was iſt und entſteht, mehr als mit Feuer, Erde und Waſſer . . . ſagten ſie, die Elemente



der Zahlen ſeien Elemente der Dinge, und alles in der Welt ſei Harmonie und Zahl«.

Dieſe Lehre iſt an ſich dunkel, und durch die Zutaten ſpäterer Berichterſtatter noch entſtellt worden; daß die Zahlen Muſterbilder der Dinge ſeien, halte ich für platoniſierende Reproduktion der pythagoreiſchen Lehre; daß ſie aprioriſche Bedingungen der Naturerkenntnis oder gar der Natur ſelbſt ſeien, ſcheint mir unberechtigte Kantianiſierung. Ich ſehe nur zwei Auffaſſungen, beide den Pythagoreern eigentümlich, die eine aus der anderen entwickelt. »Alle Dinge ſind Zahlen« heißt nach unſerem Überblick über die Detailwiſſenſchaften zunächſt: alle Dinge ſind quantitativ beſtimmbar, für uns unterſchiedene Gegenſtände dadurch, daß jedes 1 iſt, mit ſich identiſch, in ſeinen Maßen von allen anderen verſchieden, auch vom qualitativ Gleichen noch durch den zählbaren Ort, die meßbare Zeit beſondert. In dieſem Sinn ſagt auch die moderne mathematiſche Naturwiſſenſchaft noch: alle Dinge ſind Zahlen. Aber andere Stellen beweiſen deutlich, daß die Pythagoreer die zahlenmäßige Beſtimmbarkeit der Dinge und ein reales Beſtehen derſelben aus Zahlen nicht prinzipiell unterſchieden haben, daß ihnen die Dinge ſelbſt Zahlen waren, oder wenigſtens, wie Ariſtoteles überliefert, ſich aus denſelben Elementen aufbauten wie die Zahlen.

Eine kurze Phänomenologie der Zahl zeigt, daß man wirklich von Elementen der Zahl reden kann, ſowohl im Hinblick auf die Zahlreihe, wie im Hinblick auf die Einzelzahl. Elemente der Zahlreihe ſind ſowohl die Eins und der Additionsprozeß, aus welchen ſie erzeugt wird, als auch das Unbegrenzte des letzteren — ein Abſchluß iſt prinzipiell unerreichbar — und das Begrenzende der Eins — die Reihe als Ganzes iſt doch eine Einheit. Auch an der Einzelzahl laſſen ſich Elemente unterſcheiden, nicht nur diejenigen, die bei der Teilung und Faktorenzerlegung ermittelt werden; in jeder Zahl ſteckt das allgemeine Weſen der Quantität und ihr beſtimmtes Maß. Alles Zählen ſetzt ein Unbegrenztes, die Quantität voraus; die einzelne Zahl iſt Grenze in einem Unbegrenzten, einem dem räumlichen, zeitlichen, intenſiven Kontinuum Analogen, der Pluralität; auch die Quantität iſt eine Qualität. In rein arithmetiſchem Zuſammenhang wird der Unterſchied von Grenze und Unbegrenzten mit dem von Ungerad und Gerad identifiziert; die ungerade Zahl erſcheint als die beſtimmtere, echtere Zahl, weil ſie der Zweiteilung widerſtrebt.

Grenzenloſes und Grenze ſind aber nicht nur die Prinzipien der Zahl, ſondern auch die Elemente des Univerſums, nach dem Zeugnis des Philolaos: die Natur wurde bei der Weltordnung aus Begrenzendem und Unbegrenztem zuſammengefügt, die Welt im Ganzen und jedes einzelne Ding in ihr. Auch an den Werken der Menſchen werden beide Momente

immer zuſammen gefunden. Alles iſt Harmonie aus Grenze und Unbegrenztem. Die Harmonie war neben der Zahl die wichtigſte Abſtraktion auf dem Gebiet der Muſik; und wie ſich die Zahl als Beſtandteil der Dinge überhaupt erwies, ſo wurde auch die Harmonie als formendes Prinzip verallgemeinert. Sie iſt die Kraft, die aus den einzelnen Tönen das einheitliche Gebilde des Akkordes macht, ſie auch das Geſetz, das aus Begrenztem und Unbegrenztem das geordnete Weltall erzeugt.

Auf dieſer Entwicklungsſtufe hat ſich der Pythagoreismus von der erſten Faſſung, nach welcher die Zahl die Welt regiert und das Prinzip der Dinge iſt, etwas entfernt und iſt auf die alte, ſchon in der Mythe geahnte Zweiheit der Urſprünge aufmerkſam geworden. Jedes einzelne Ding hat zwei Beſtandteile, einen durch den es eben dieſes Ding iſt, beſtimmtes, begrenztes Seiendes, und einen anderen unbeſtimmten, den es mit allen Dingen gemeinſam hat, einen dunklen Weſenskern, der den Zuſammenhang aller Dinge mit allen, wie ihn das Schauſpiel des Entſtehens und Vergehens der Dinge einſchließt, ermöglicht. In der ſogenannten Kategorientafel haben die Pythagoreer für die Hauptgebiete der Wirklichkeit, für Mathematik, Aſtronomie, Phyſik, Biologie, Pſychologie und Ethik ihren Grundgegenſatz zwiſchen Unbegrenztem und Grenze ſpezialiſiert, zu zeigen verſucht, inwiefern die Gegenſtände oder Phänomene dieſer Gebiete zwei Komponenten ihres Seins beſitzen, eine unbeſtimmte und eine beſtimmende. Natürlich iſt die Durchführung nicht möglich, ohne daß vage Analogien als vollgiltige Parallelen gerechnet werden. Auf mathematiſchem Gebiet z. B. iſt jede Zahl konſtituiert durch das unbeſtimmte Moment der Quantität, der Menge, und das beſtimmende, der Eins, der Maßzahl; indem wir angeben, wie oft die Maßeinheit in der an ſich unbeſtimmten Menge enthalten iſt, erhalten wir die beſtimmte Zahl. Die Raumgebilde beſtehen aus dem Unbegrenzten, der ſtetigen Ausdehnung, und dem Begrenzenden, den Linien, Formen. Krummlinig und krummflächig begrenzte Raumgeſtalten beſtehen aus dem Unbeſtimmten der Krümmung und dem beſtimmenden Moment des Geraden; die Erſchöpfungsmethoden in Geometrie und Stereometrie ſuchen die Krümmung durch die Annäherungswerte ein- und umbeſchriebener geradliniger und ebenflächiger Figuren zu meſſen. Die ethiſchen Phänomene ſind Miſchungen aus dem Maßloſen, Unbegrenzten der Leidenſchaften und Begierden, und dem beſtimmenden Moment der Vernunft; Tugend iſt Begrenzung, Beherrſchung, Zügelung, ganz im Sinne des Sophroſyneideals der griechiſchen Volksmoral. Wenn das Rechte das beſtimmende Prinzip des Linken, das Männliche das beſtimmende des Weiblichen, Licht die Grenze, Dunkel das Grenzenloſe heißt, ſo liegen hier nur mehr allgemeine, in der Volksanſchauung begründete Ähnlichkeiten vor, nicht mehr Spezialfälle des Grundgegenſatzes. Auch die

ganze Welt iſt Harmonie aus Begrenzendem und Grenzenloſem, aber da die Allheit nicht durch ein Anderes, nicht von außen begrenzt werden kann, erſchien die Grenze der Welt als ein »ſich ſelbſt Begrenzen« — ein ſchwerzüngiger Ausdruck für die allwaltende Geſetzmäßigkeit des Naturgeſchehens. Mit Recht ſymboliſieren darum die Pythagoreer das ſich ſelbſt begrenzende Unendliche in der Kugel oder in der Eins.

Es iſt nicht ganz eindeutig, wie der Gegenſatz von Grenze und Grenzenloſem mit dem urſprünglichen Zahlprinzip verbunden wurde, die Überlieferung läßt eine zweifache Auffaſſung erkennen. Nach der einen iſt das Begrenzende auf allen Gebieten identiſch mit der Ungeradheit, das Unbegrenzte mit der Geradheit und Teilbarkeit der Zahlen, ſind alle Dinge harmoniſche Einheiten aus geraden und ungeraden Zahlen. Nach der zweiten Variation iſt die Zahl (gleichgitig ob gerad oder ungerad) immer nur beſtimmender, begrenzender Seinsfaktor, der erſt mit einem anderen unbeſtimmten zuſammen die Wirklichkeit der Dinge konſtituiert. Dieſer andere iſt nicht mehr Zahl, ſondern nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Ariſtoteles der ſtetige leere Raum. Zwei Beſtandteile hat jedes Ding, es iſt nicht nur Waſſer oder Luft, eine lediglich ſtoffliche Faſſung der Subſtanz iſt ungenügend, es iſt vor allem Form, der beſtimmende Beſtandteil aller Dinge ſind die Zahlen ihrer Maße, Lagen, Gewichte, der unbeſtimmte iſt die Räumlichkeit.

Das pythagoreiſche Weltbild iſt auch im Einzelnen durch die Anwendung des Zahl- und Harmonieprinzips bedingt. Die Eins iſt Weltmitte, ein Zentralfeuer. Um ſie bewegen ſich die kosmiſchen Körper, und zwar mit dem Mond und einer der heiligen Zehnzahl zuliebe erfundenen, ſtets unſichtbaren Gegenerde, 10, von Weſten nach Oſten, entgegen dem Zeugnis der Sinne, unter Preisgabe der Zentrallage der Erde. Bei dieſer 24ſtündigen Rotation der kosmiſchen Körper um den Eins erklingt die, weil immer vorhanden, nicht gehörte Sphärenmuſik, der akuſtiſche Ausdruck der Harmonie des Weltalls. Spätere Pythagoreer (Hiketas und Ekphantos) erkannten, von der Fiktion des Zentralfeuers aus, die Grundzüge des heliozentriſchen Weltgebäudes und haben noch einem Kopernikus die Wege gewieſen.

Auf der Erde beſtehen gleichfalls alle Dinge aus Begrenzendem und Unbegrenztem, aus der dem Weſen nach unbekannten Materie und den zahlmäßig fixierbaren Formen. Die fünf Elementarſtoffe unterſcheiden ſich durch die Geſtalt ihrer kleinſten Teile, die Elemente der Erde ſind würfelförmig, die des Feuers Tetraëder, die der Luft Oktaëder, die des Waſſers Ikoſaëder, die des Äthers Dodekaëder. Die 5 regulären Polyëder bildeten den Hauptpunkt der pythagoreiſchen Raumlehre, es lag nahe, die Grundformen des Raumes mit den Elementarſtoffen der Dinge in Verbindung

zu bringen. In diesen Gedanken wird die Ahnung der Jonier vertieft, daß der Unterschied der Sinnesqualitäten Schein sei, wird der Atomismus vorbereitet und werden die modernsten Bestrebungen, nicht nur das Gewicht, sondern auch die Gestalt der Atome zu errechnen, antizipiert.

In der Lehre von den Organismen ist nach allgemein griechischer Anschauung das Männliche das Bessere, Bestimmende, das Weibliche das Empfangende. Im ganzen Leben der Organismen spielt die Zahl 7 eine hervorragende Rolle; die Perioden der Entwicklung sind Jahrsiebente. Über das Wesen der Seele nach pythagoreischer Auffassung liegen zwei Überlieferungen vor; die eine spricht von der Seele als einer Harmonie des Leibes, indem sie das Zusammenspiel aller Funktionen des Lebens und des Bewußtseins ungeschieden als Einheit begreift. Auch die bei Aristoteles so fruchtbar ausgebaute Dreiteilung der Phänomene in vegetative, sensitive und intellektuelle scheint wenigstens dem Philolaos geläufig gewesen zu sein, zugleich als Klassifikationsprinzip für das Reich der Organismen. Hirn ist der Grund des Menschen und das Organ der Vernunft, Herz der Grund des Tieres und Organ des Gemütes und Gefühles, Nabel der Grund der Pflanze und Symbol des Wachstums und der Bewurzelung, das Schamglied aber bezeichnet das Leben überhaupt und charakterisiert das ganze Reich der Organismen. Mit dieser wissenschaftlichen Psychologie steht — für uns wenigstens — der religiöse Seelenglauben der Pythagoreer in keiner Beziehung, ja in Widerspruch. Ist »Seele« die Harmonie des Leibes, so ist sie notwendig vergänglich, ist »Seele« die organisierende Kraft in den Lebewesen, so ist ausgeschlossen, daß die gleiche Seele in verschiedene Wesen eingehen kann. Beides aber, die Unsterblichkeit und die Wanderung ist in der Metempsychose behauptet, und der Glaube an die Seelenwanderung, übrigens weit auf der Erde verbreitet, gehört zu den sicher bezeugten Bestandteilen der Bundeslehre. Der Widerspruch wird verständlich, wenn wir bedenken, daß auf die psychologischen Anschauungen nicht nur die wissenschaftliche Beobachtung des Seelenlebens, sondern auch der vulgäre Seelenbegriff entscheidend einwirken. Der Seelenbegriff hat aber verschiedene Wurzeln im primitiven Denken, in der Hauchseele, die im Atem des Lebens sichtbar wird, in der Blutseele, in der Schattenseele. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das alte Denkmotiv vom Seelendämon, der in uns haust, uns auch zeitweise verlassen kann, wie in der Ohnmacht, in der Verzückung, im Traum, die Voraussetzung des Glaubens an die Wanderung der Seele abgegeben hat, daß ethische Bedürfnisse die Ausgestaltung desselben geleitet und fremde Vorbilder sie beeinflußt haben. Der Glaube an die göttliche Natur der Seele hört auch heute nicht auf, den Sinn des Menschen zu vertiefen.

Die hochentwickelte praktische Ethik des pythagoreischen Bundes wurde mit der Metaphysik nachträglich in Verbindung gesetzt; die Berichte be-

zeugen ausdrücklich, daß die eine Zahl Gerechtigkeit, eine andere Liebe und Freundschaft, eine dritte Ehe war; wir verstehen solche Zusammenhänge nicht mehr und werden an den Volksaberglauben erinnert, der auch heute noch gewissen Zahlen eine geheime Bedeutung unterlegt.

Auf die große Frage nach aller Dinge Kraft und Samen hatten die Milesier mit einem stofflichen Prinzip geantwortet; der Fortschritt bestand nicht bloß in der Einsicht, daß nicht Wasser oder Luft dieser Urstoff sein konnte, sondern darin, daß ein stoffliches Prinzip überhaupt nicht genügt, daß die Form der Dinge, die räumlichen mathematisch-bestimmten Verhältnisse entdeckt wurden, auf einzelnen Gebieten und für das Ganze der Welt. Freilich überwand auch der Pythagoreismus die naturwissenschaftliche Verengerung der Grundfrage der Philosophie keineswegs; die reine metaphysische Bedeutung der Substanz mußte noch entdeckt werden durch Parmenides, und diese Entdeckung vorbereitet werden durch die Diskussion zwischen Xenophanes und Herakleitos.

Xenophanes und Herakleitos.

Bei der Frage nach dem gemeinsamen Urgrund aller Dinge hatten die Milesier von den beiden, an jedem Einzelding unterscheidbaren Momenten nur den Stoff, die Pythagoreer nur die Form als wesentlich betont und verallgemeinert. So kamen die einen zu der Lehre: alle Dinge sind Stoff, weil ihnen die Gestalten und Formen, in denen dieser Stoff auftritt, als veränderlich, vergänglich und nebensächlich erschienen; Baumstamm, Stuhl, Bank sind trotz der verschiedenen Form dasselbe Holz, nichts als Holz. Die anderen endigten mit der Behauptung: die Welt ist Zahl, weil ihnen das, wodurch ein Ding als vom anderen unterschiedenes konstituiert wird, nicht mehr der Stoff war – eine Tischplatte und eine Götterstatue können beide aus Marmor bestehen – sondern die Form; die Form aber, zunächst wohl als reine Raumgestalt erfaßt, erhält ihre Eindeutigkeit nur durch die Zahl.

Die Erfahrung weist die wissenschaftliche Forschung noch auf ein drittes Moment in der Beschaffenheit und dem Schicksal der Einzeldinge hin, auf die Tatsache der ununterbrochenen Veränderung, die allem Wirklichen eignet. Es lag nahe, auch von dieser Position aus eine Metaphysik zu entwerfen und als Grundwesen der Welt nicht einen beharrenden Stoff noch auch beharrende Formen, sondern ein Gesetz der unaufhörlichen Veränderung und Entwicklung zu denken.

Als seine notwendige Kehrseite muß jedoch dieser Versuch die erneute Betonung des Seinsbegriffes mit sich führen. Im Werden stecken Widersprüche; ein werdendes B ist nicht mehr A und noch nicht B, und muß

doch zugleich noch sowohl A als B sein, sonst bestände kein Recht zu der Aussage: A wird B. Widersprechendes darf nicht gedacht werden, kann nicht existieren. Ein Werden, eine werdende Welt ist unmöglich, es gibt nur ein Sein; nur das ist, was unwandelbar und unveränderlich sich selbst gleich heute ist wie gestern, und in alle Ewigkeit sein wird, wie es heute ist.

Die Philosophie sucht ein Sein, die Erfahrung bezeugt ein Werden der Dinge; ein erfolgreicher Fortschritt der Metaphysik hing von der Sinnklärung der Begriffe des Seins und Werdens ab. Die eleatische Philosophie, eingeleitet von Xenophanes, erhob die Beschaffenheit des Seins zum Problem, die das gesuchte Seiende unwidersprechlich an sich tragen muß, und überspannte die Momente der Unwandelbarkeit, Gradlosigkeit, Ewigkeit, genauer Zeitlosigkeit, die sie im Seinsbegriff entdeckte, bis er auf die Wirklichkeit der Erfahrung nicht mehr anwendbar war. Herakleitos entwickelte die Problematik des Werdens, bis nur das Werden selbst als Seiendes übrig blieb, in seiner Rastlosigkeit alles Beharrende als Schein sich verflüchtigte. Aus der Alternative zwischen dem Substanzialismus, der nur Sein, aber kein Werden kennt, und dem nihilistischen Phänomenalismus, der nur ein Werden, aber kein Sein zuläßt, fanden zunächst die Systeme des 5. Jahrhunderts und in tieferer Fassung erst der Platonismus den versöhnenden Ausgleich.

Neben der Besinnung auf die Tatsache der ununterbrochenen Veränderung und die Meinung des Wortes Sein ist ein zweites Moment für den Fortschritt der Spekulation bedeutungsvoll geworden, das sich gleichermaßen bei Xenophanes wie bei Herakleitos findet. Weltanschauungen entwickeln sich von zwei Ausgangspunkten her, als Konsequenz und Abschluß der wissenschaftlichen Forschung, als bewußte Formulierung und Begründung eines religiösen Glaubens. Xenophanes und Herakleitos sind beide weniger durch die Zusammenfassung fachwissenschaftlicher Erkenntnisse als durch religiös-philosophische Intuition zu ihren Lehren vom Wesen der Welt gelangt. Sie haben in den Göttern des Volksglaubens Entstellungen der Idee Gottes erkannt; der eigentliche Gott ist für beide einer, ist ewig, ist Geist, das wahre Sein der Welt. Sie suchten den Kern der Wirklichkeit und fanden ihn im Göttlichen. Das ewige Eine, das Problem aller Philosophie, ist ihnen unter anderen Namen bewußt geworden als den Naturforschern vor ihnen und um sie; und es ist nur Konsequenz dieses veränderten Ausgangspunktes, wenn sie an der absoluten Substanz und letzten Ursache alles Seienden andere Bestimmungsmomente entdeckten als die Chemiker und Geologen, Astronomen und Mathematiker, die ein Vorletztes, die allgemeinsten Tatsachen ihrer Sondergebiete, Stoff und Zahl, für das Letzte gehalten haben und zu halten immer wieder in Versuchung geraten.

Xenophanes stammte aus Kolophon in Kleinasien und lebte etwa von 570—480. Mit den Phokäern verließ er, wahrscheinlich als Cyrus die Küstengriechen mit dem persischen Joch bedrohte, die Heimat und suchte in Süditalien eine neue. Als wandernder Rhapsode, arm, aber unbefangenen und unbeugsamen Geistes, trug er in Catana, Messina und in der Neugründung der Phokäer Elea seine Weltanschauung vor. Ihre Färbung erhielt diese durch den Kampf gegen den griechischen Nationalismus und die philosophische Vertiefung des Gottesbewußtseins.

Der Kampf gegen den Nationalismus, vielleicht veranlaßt durch die persönliche Unduldsamkeit der Landsleute, genährt durch die Kenntnis anderer Sitten und Kulturen, richtet sich in erster Linie gegen den Polytheismus und Anthropomorphismus des Volksglaubens, die Verunstaltung der Idee des Göttlichen durch die menschlichen, allzumenschlichen Taten und Schicksale der Götter. »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was bei den Menschen Schimpf und Schande ist, Diebstahl, Ehebruch, Betrug und alle Ruchlosigkeiten.« »Der Äthiope denkt sich seine Götter schwarz und plattnasig.« Er gilt nicht minder dem ausschließlichen Kult von Leibeskraft und Leibesschönheit, der in so vielen nationalen Institutionen der Hellenen zum Ausdruck kam, zu Gunsten einer geistigen Auffassung der Kulturziele. »Besser als Männer- und Rossekraft ist unsere Weisheit.«

Zur Philosophie vertieft sich diese Weltanschauung durch den Gedanken der Einheit alles Seins. Für die Milesier war diese im Urstoff und seiner spontanen Wandlungsfähigkeit gegeben, die in durchgehendem Zusammenhang des Wesens und Werdens alles mit allem verknüpft; uns liegt sie schon in der Bedeutung der Worte: Natur, All. Mit der philosophischen berührt sich die religiöse Einstellung aufs engste in der gemeinsamen Intention auf eine letztwesentliche Einheit alles Seins. Gott ist der Quell, aus dem der Mensch und alle Wirklichkeit um ihn stammt. Das religiöse Gefühl kulminiert darin, sich von dem ewigen Grunde des Seins umfaßt, erzeugt und getragen zu wissen. Eben dieses Gefühl hat bei zunehmender Vertiefung der religiösen Erfahrung überall zum religiösen Monismus, der nicht Monotheismus zu sein braucht, geführt.

Xenophanes gelangte zur Philosophie, indem er das religiöse Gefühlsverhältnis zum einheitlichen Weltgrund zu begrifflicher Klarheit durchgebildete, Gott und sein Verhältnis zur Welt so bestimmte, daß dadurch dem Bedürfnis nach einheitlicher Begreiflichkeit alles Seienden genügt wurde, unter scharfer Polemik gegen den mit Unrecht als Religion ausgegebenen utilitaristischen Werkdienst des gemeinen Mannes und die als Zerrbilder Gottes betrachteten Schutz- und Plagegeister seines Glaubens.

Urgrund, Wesen und Bestimmung aller Dinge ist Gott. Gott ist einer

ewig, unveränderlich; »nur ein Gott iſt, über allen Göttern der höchſte, weder an Geſtalt noch Stimme den Menſchen vergleichbar.« Dieſe Allgottheit iſt nicht eine individuelle Perſon, wie die Göttergeſtalten Homers, aber noch weniger ein bloßer chemiſcher Stoff, wie die Urſubſtanz der Mileſier; er iſt ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verſtand, höchſte Macht und Denkkraft, die ſonder Mühe das All umſchwingt. Anaxagoras kündigt ſich an; daß Gott Geiſt ſei, wird zum erſtenmal in der abendländiſchen Metaphyſik geſagt, merkwürdiger Weiſe gerade von dem Denker, der die Vermenſchlichung Gottes ſo lebhaft als Entſtellung gefühlt und bekämpft hat. Freilich, daß er auch Geiſt ſei; denn dieſer Gott iſt auf der anderen Seite räumlich, kugelförmig, nicht, wie derjenige der Bibel, von der Welt verſchieden, anderen Weſens als ſie, ihr Schöpfer, ſondern das All ſelbſt; nach dem wörtlichen Zeugnis des Ariſtoteles, nach welchem Xenophanes »im Hinblick auf das ganze Univerſum die Einheit, die er an ihm wahrnahm, als den einen Gott bezeichnet hat.«

Das wahrhaft Seiende iſt alſo nach Xenophanes der eine ewige Gott. In ihm ſind Geiſt und Materie, vorſichtiger: Bewußtſein und Räumlichkeit in einer höheren Einheit verbunden gedacht. Das Seiende iſt eines und zugleich alles, genauer geſagt, das All, das der Philoſoph nach dem Augenſchein des über uns ſich wölbenden Himmels als allſeitig begrenzte Kugel betrachtete. Das All iſt Eins und der Gott mit allen Dingen verwachſen; Gott iſt das Univerſum, sive deus, sive natura. Die ganze Denkweiſe ſtellt ſich ſomit als eine Keimform des Pantheismus dar, der Gott und All identifiziert. Freilich legt Xenophanes ſeiner Allgottheit Bewußtſein, Intelligenz bei, und gerät ſogar in Gefahr, ſie perſönlich zu denken; deshalb ſpreche ich von einer Keimform des Pantheismus; ein ſtrenger Sprachgebrauch beſchränkt das Wort als Terminus auf modernere moniſtiſcher Syſteme, die keinen bewußten Gott kennen.

Gegenüber der Tragweite dieſer pantheiſtiſchen Metaphyſik tritt alles, was der Gelehrte und Forſcher Xenophanes gefunden hat, zurück. Als Geologe gehörte er zu den Neptuniſten, als Naturforſcher hat er manche meteorologiſche Erſcheinung, z. B. den Regenbogen richtig gedeutet, erkenntnistheoretiſche Bedeutung haben einige Fragmente, welche den Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Gewißheit betonen, namentlich in Fragen der Weltanſchauung. Das Sichere über die Götter hat noch keiner gewußt und wird keiner wiſſen.

Unter den Eigenſchaften der Gottheit war es neben der Einheit beſonders die Unwandelbarkeit, die betont wurde und fruchtbar fortgewirkt hat; immer verharrt der Gott in demſelben Zuſtand; nichts wird, und es vergeht oder bewegt ſich auch nichts; das All, wie wir wiſſen identiſch mit der Gottheit, iſt außerhalb der Veränderung.

Nach ſolchen Stellen gewinnt des den Anſchein, als ob für Xenophanes ſelbſt bereits der abſtrakte Gedanke der Einheit des Weltalls als des im vollen Sinne einen Seienden als Kern ſeines Gottesbegriffes herausgetreten ſei. Sicher iſt, daß im Fortgang der Spekulation bei Parmenides ſich die Wendung zur unperſönlichen Faſſung der Alleinheit vollzieht. Der eine Gott wird zum einen Göttlichen, zur Allnatur, zum einen Seienden. Die erſtaunliche Kraft der Abſtraktion und Plaſtik der Darſtellung dieſes Gedankens iſt gewiß das Verdienſt des Parmenides, aber die erſte ahnende Konzeption desſelben geht auf Xenophenes zurück; ſie iſt der Funke, an dem jener ſeine Fackel entzündet hat.

Herakleitos aus Epheſus blühte um das Jahr 500. Die in ſeinem alten Geſchlechte erbliche Würde eines Opferkönigs trat er an ſeinen Bruder ab, auch ſonſt verzichtete er auf politiſche Wirkſamkeit in der demokratiſch regierten Vaterſtadt. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er zeitweiſe ſogar — vielleicht gezwungen — aus ſeiner Heimat entwich. Ob die zahlreichen Anekdoten, die ihn als großen Satiriker der Tat erſcheinen laſſen, auf einem echten Charakterzug beruhen, wiſſen wir nicht mehr.

Seine wiſſenſchaftliche Stellung verdankt Herakleitos, trotzdem er ſich ſelbſt einen Autodidakten nennt, nicht ausſchließlich der eigenen Spekulation. Schon die Polemik gegen Homer, Heſiod, Pythagoras, Xenophanes, Hekataios, Archilochos, die durch die Fragmente bezeugt wird, beweiſt, daß durch die Arbeit ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen auch ſeine Problemſtellung mitbeſtimmt war; der beſcheidenere Sinn jenes Wortes iſt wohl, daß er zu keinem ſchon berühmten Zeitgenoſſen in einem perſönlichen Schülerverhältnis geſtanden und ſeine Löſung des Seinsproblems als eine originelle Leiſtung empfunden hat. Daß er ſeine philoſophiſchen Gedanken in einem Werke niedergelegt, iſt authentiſch; daß dieſes Buch in drei Teilen vom Weltall, vom Menſchen und ſeinem ſtaatlich-politiſchen Leben und von der Gottheit gehandelt hat, dürfte ſpätere Konjektur ſein; daß er es gleichſam als Weihegeſchenk im Tempel der Diana hinterlegt habe, iſt ſicher Legende einer ſpäten Bewunderung. Das Buch war in gewollt ſchwierigem Aphorismenſtil abgefaßt und brachte dem Autor den Beinamen des Dunklen ein. Erhalten ſind etwa 136 meiſt kurze Bruchſtücke, die ſeit Hegel immer wieder zum Verſuch der Rekonſtruktion des Ganzen gereizt haben.

Die Philoſophie ſucht ein unwandelbares Sein; aber gibt es denn ein ſolches? »Alles fließt.« In großen Zeiträumen wird uns die Wandlung der Dinge augenfällig; aber auch in der flatternden Sekunde, während welcher alles zu beharren ſcheint, ſetzt ſie nicht aus; in ſteter, wenn auch unmerklicher Veränderung begriffen iſt alles, auch der Menſch. Wir können nicht zweimal in denſelben Fluß ſteigen, weil er andere Waſſer führt und

wir andere geworden ſind. Nur das Werden iſt. Herakleitos hat nach Hegels treffendem Ausdruck in der Lehre vom Fluß der Dinge die Natur als unendlichen Entwicklungsprozeß begriffen. »Es iſt dieſe Welt, dieſelbe für alle Weſen, weder von einem Gott noch von einem Menſchen geſchaffen oder hervorgebracht, ſondern ſie war immerdar, iſt und wird ſein ein ewig loderndes Feuer, das ſich nach beſtimmten Maſſen ſelbſt entzündet und verlöſcht.« Nennt Herakleitos die Welt Feuer, ſo meint er das zunächſt nicht im Sinne des Beſtehens aus Feuer, ſondern er greift zu dem Bilde der züngelnden, jeden Augenblick die Geſtalt wechſeln den Flamme, um die Raſtloſigkeit des Geſchehens zu ſymboliſieren.

Allein Herakleitos iſt bei dieſer ſymboliſchen Faſſung nicht ſtehen geblieben, und der moderne Gedanke eines ſubſtratloſen Geſchehens, wie ihn gewiſſe Richtungen des Energetismus propagieren, iſt dem antiken Denken kaum zugänglich geweſen. Das Weſen der Welt iſt Werden, Entwicklung; aber es gibt kein Werden ohne Werdendes; hat er die Welt als unaufhörlichen Prozeß Feuer genannt, ſo wird jetzt das Feuer Elementarſtoff der Dinge, berührt ſich Herakleitos mit der Denkweiſe der Mileſier. Der Fluß der Dinge wird Umſatz aller Dinge gegen das Feuer, des Feuers gegen alle Dinge.

Die Wandlung des Weltfeuers führt auf dem Weg der Abkühlung und Verdichtung zu Waſſer und Erde; auf dem aufſteigenden Weg der Verdünnung wandelt ſich das Feſte wieder in Flüſſiges, Luftförmiges und Feuriges zurück; beide Wege aber ſind eins, d. h. jedes Einzelding kann ebenſogut als Durchgangsſtufe im abſteigenden wie im aufſteigenden Weg aufgefaßt werden. Jedes Einzelne geht unter in ſein Gegenteil und erzeugt ſich aus ihm; Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers, Waſſer lebt der Erde Tod und Erde den des Waſſers; denn der Krieg iſt der Vater aller Dinge und des Weltalls König.

Wenn die Welt Feuer iſt, wenn Weg und Gegenweg der Wandlung gleich ſind; dann ſind im Grunde alle Dinge Eins, wie in der Lehre des Xenophanes. In zahlreichen Fragmenten wird dieſe Alleinheit variiert, mit einer ſichtlichen Vorliebe für Paradoxie übertrieben. Das Entgegenſtreben wird Vereinigung, wie die abſtändigſten Töne der Scala die vollkommenſte Harmonie ergeben. Es iſt immer ein und dasſelbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, das Wache und das Schlafende, Jugend und Alter. Und wie bei Xenophanes erſcheint das einheitliche All als Gott. Gott iſt die Identität der Gegenſätze, coincidentia oppoſitorum. Gott iſt Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Mangel.

Es bedarf nach der ganzen Denkweiſe der Vorſokratiker nicht der ausdrücklichen Verſicherung, daß der Feuerſtoff des Herakleitos mit dem

irdiſchen Feuer nicht identiſch iſt, durch dieſes höchſtens ſymboliſiert, vertreten wird. Unbezweifelbar wird dieſe andere Bedeutung, wenn man die Stellen bedenkt, die das Weltfeuer als Leben, Seele und Vernunft bezeichnen.

Bereits in dem oben ausführlich zitierten Fragment war das Feuer nicht nur Stoff der Dinge und allgemeines Symbol ihrer lebendigen Veränderlichkeit, ſondern auch die Kraft, die ſich ſelbſt entzündet und verlöſcht und zwar nach Maßen, d. h. geſetzmäßig, nach einer ewigen und vernünftigen Ordnung. Als Prinzip der Geſetzmäßigkeit, als ordnende Weltkraft iſt das Feuer auch Logos.

Zu der gleichen Folgerung führt die heraklitiſche Pſychologie. In den Weltprozeß, in die Wandlungen und Rückwandlungen des Feuers iſt auch der Menſch, ſeine Seele mit eingeſchloſſen; ſie iſt Feuer vom Weltfeuer; die Lebenswärme, die ſie dem Körper mitteilt, ſtammt aus der unerſtarrten Wärmefülle des All. Sie erneuert ſich aus dem Weltfeuer, mit dem ſie durch die Sinne, durch die Atmung in Verbindung ſteht. Sie iſt um ſo weiſer, je mehr ſie von dem Feuergeiſt des Urſtoffs in ſich trägt; die trockene Seele iſt die beſte; der Betrunkene läßt ſich von unmündigen Kindern führen, des Zieles unkundig. Der leibliche Tod bedeutet als Rückkehr zum Feuer Auferſtehung und Leben der Seele. So lange wir leben, ſind unſere Seelen tot, in uns begraben, wenn wir ſterben, leben ſie wieder auf. Da die Seele, dieſe in den Leib eingeſchloſſene, in ihm zu Gaſt wohnende Partikel des Weltfeuers die Quelle der Erkenntnis iſt, ſo dürfen wir die Überlieferung des Hippolytos glauben, nach der auch das Weltfeuer ein vernünftiges Prinzip, eine Weltvernunft war, Stoff der Welt und zugleich geiſtige Urſache ihrer Ordnung und Geſetzmäßigkeit.

Heraklits Philoſophie ſtellt ſich nun in folgendem Aufbau dar: ihre Grundvorſtellung iſt die, daß die Welt κινησις ſei, Werden, Fluß, daß es Beharrung und Beharrendes nicht gibt. Nennt er ſie in dieſem Stadium Feuer, ſo iſt das Wort ein Bild. Aber der kühne Gedanke eines ſubſtratloſen Geſchehens iſt der ganzen Denkweiſe anfangender Wiſſenſchaft zu fremd, um rein feſtgehalten und konſequent durchgeführt werden zu können. So wird hinter dem Weltprozeß doch auch ein Weltſtoff gedacht, auch Feuer genannt, nicht die irdiſche Flamme, ein allgemeinerer Wärmeſtoff, der abkühlend, erſtarrend die übrigen Subſtanzen entſtehen läßt, nicht nur die im engeren Sinne materielle Welt, ſondern auch die Organismen, das Leben, die Seelen, die Vernunft, der deshalb ſelbſt Geiſt, Vernunft ſein muß, dadurch Erzeugungsprinzip der Geſetzmäßigkeit und Ordnung. Der Weltgrund iſt geiſtig.

Wir haben die metaphyſiſchen Gedanken zuſammenhängend vorangeſtellt; zu dem gleichen Ergebnis führt uns die Analyſe der erkenntnistheoretiſchen und ethiſchen Fragmente.

Gewiß iſt, daß Herakleitos im Erkennen ein Problem ſah; keine Nachricht läßt uns vermuten, daß die Mileſier und älteren Pythagoreer auf ihr wiſſenſchaftliches Verfahren reflektiert, über das Verhältnis von Sinneswahrnehmung, Denken und Sein nachgegrübelt haben; ſie überließen ſich naiv der in allem Denken enthaltenen Richtung auf Gegenſtändlichkeit, Wirklichkeit. Dieſen Standpunkt hat Herakleitos nicht verlaſſen, aber auch nicht einfach als den ſelbſtverſtändlichen eingenommen. Das Selbſtbewußtſein des Autodidakten in einer wiſſenſchaftlich ſchon regen Zeit, das ſich mit anderen Meinungen von Autoritäten und Majoritäten auseinanderſetzen mußte, wurde der Quell der Erkenntniskritik.

Was hat er nun über das Denken und Erkennen ausgeſagt? Er leugnet zunächſt die Wahrheitsfähigkeit der Sinne; Augen und Ohren ſind ſchlechte Zeugen für die Beſchaffenheit der Realität. Freilich muß, wer erkennen will, Augen und Ohren aufmachen, von der eigenen Erfahrung ausgehen, — das iſt mit harter Befehdung des bloßen Glaubens an Überlieferung und Volksmeinung geſagt — und wenn die ganze Welt zu Rauch würde, ſo könnte man die Dinge doch noch mit der Naſe unterſcheiden, — aber das Sinnesdatum ſelbſt iſt noch keine Erkenntnis, die Sinne trügen den, der aus Sinnesdaten nicht richtig zu ſchließen weiß, der eine Barbarenſeele hat. Erkenntnis hat alſo ihre Quelle nicht in den Sinnen, ſondern im Logos, in der Vernunft. Die Grundfrage der heraklitiſchen Erkenntnistheorie dreht ſich um das Weſen dieſer Vernunft.

Die Vernunft charakteriſiert ein Fragment als allen Menſchen gemeinſam, bei allen Menſchen identiſch, ⟨πασι ξυνον⟩ offenbar in latenter Entgegenſetzung zu einem anderen, intellektuellem Verhalten, das individuell iſt, zum Glauben, einſichtsloſen Annehmen, zur bloßen Einbildung, die als Fallſucht des Geiſtes geſchmäht wird. Damit iſt zugleich geſagt, daß der Logos, der allen Menſchen gemeinſam iſt, nicht bloß die Fähigkeit zu denken bedeutet, ſondern auch das Reſultat ſolcher Denkarbeit, die Identität des von verſchiedenen Menſchen Gedachten. Auch dieſe Faſſung iſt noch mißverſtändlich; man könnte nämlich darunter diejenigen Gedanken verſtehen, in denen die Menſchen von jeher ausnahmslos übereinſtimmen, die Wahrheiten der ratio communis. Allein von allen Menſchen geglaubte Sätze können wohl Irrtümer ſein, und wenn »bei allen Menſchen identiſch« ein Kriterium der Wahrheit, ein Kennzeichen der echten Erkenntnis ſein ſoll, ſo kann es nur die Allgemeingiltigkeit der wahren Urteile bezeichnen. M. a. W. wenn die Menſchen wirklich denken — nicht dem Schein der Sinne, den Verführungen der Analogie und Perſonifikationsneigung oder den Einfällen ihrer Phantaſie zum Opfer fallen — dann ſcheint es gerade, als ob nur ein Geiſt in den vielen Menſchen dächte; ihre Reſultate ſind identiſch. Und es ſcheint nicht nur, ſondern iſt ſo; denn der Geiſt, die

wahrheitsfähige Denkkraft ist in allen Menschen tatsächlich identisch, ein Teil des einen göttlichen Feuergeistes, der waltet so weit er will und alles beherrscht. Wie wir bei der Darstellung der Naturphilosophie gezeigt haben, war das Feuer zugleich Stoff und Leben, Seele, Bewußtsein der Welt, nicht etwa bloß unbewußte Gesetzmäßigkeit.

Der späte Berichterstatter Sextus hat zwar unter dem Einfluß stoischer Gedankengänge die heraklitischen referiert, aber ich glaube nicht, daß er ihre wesentliche Tendenz verfälschte; und sein Bericht lautet: »Diese göttliche Vernunft ziehen wir durch die Atmung in uns herein und erlangen dadurch Bewußtsein, daher wir im Schlaf uns selbst vergessen und beim Erwachen wieder zu Bewußtsein gelangen; denn im Schlaf schließen sich die Sinnesöffnungen und der Geist in uns wird von der Verbindung mit der Außenwelt abgeschnitten, so daß der Zusammenhang nur durch den Atmungsprozeß wie eine Art Wurzel erhalten bleibt, und der Geist in seiner Isolierung die Gedächtniskraft, die er vorher besaß, einbüßt. Beim Erwachen wiederum bückt sich der Geist durch die Öffnungen der Sinnesorgane wie durch Fensterchen hinaus, tritt in Verbindung mit der umgebenden Welt und erlangt dadurch die Erkenntniskraft wieder. Ähnlich wie die Kohlen, wenn sie dem Feuer nahe kommen, sich wandeln und glühend werden, wenn sie sich aber von ihm entfernen, erlöschen, so geschieht es auch, daß der in unseren Körpern zu Gast wohnende und aus der umgebenden Welt stammende Anteil ‹am Logos› durch die Abschließung bewußtlos wird und durch die vermöge der größeren Anzahl der Öffnungen gewonnene Wiederverbindung die gleiche Natur wie das Universum annimmt.« Dieser Bericht läßt wenig Zweifel aufkommen: der Weltgrund ist feurige Vernunft, die Menschenseele mit ihm wesensgleich; deshalb ist der Mensch zur Erkenntnis befähigt, deshalb ist die Wahrheit eine für alle Menschen. Im menschlichen Intellekt zündet die Weltsubstanz ein Licht an, um sich selbst zu beleuchten sagt Schopenhauer.

So hängt Heraklits Erkenntnistheorie mit seiner Naturphilosophie aufs engste zusammen. Die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis wird zum Anlaß einer metaphysischen Konzeption oder umgekehrt, das metaphysische Prinzip der in allen Menschen gleichen Weltvernunft zieht die erkenntnistheoretische Einsicht der Allgemeingiltigkeit als Kriterium der Wahrheit nach sich. Die gemeinsame Vernunft hat sich als ein zugleich erkenntnistheoretischer und metaphysischer Begriff ergeben; verwunderlich ist, daß das gewählte Wort infolge seiner soziologischen Nebenbedeutung in den Gedanken seines Urhebers selbst noch Verwirrung angestiftet hat. Wenn der ohnehin misanthropisch gestimmte Philosoph die Eigenbrödelei der Menschen in Urteil und Handlung rügt und es für Pflicht erklärt, dem Gemeinsamen zu folgen, so hat er dabei sicherlich die von der Allgemeinheit gesetzten

Maximen im Auge, den Glauben und die Sittlichkeit der Menge, des sozialen Ganzen, in dem der Einzelne lebt. Wenn er den sozial Isolierten mit dem Träumenden vergleicht, der seine eigene Welt hat, während die Wachenden sich an dieselbe Welt der Wahrnehmung wenden, so liegt darin die gleiche Hochschätzung der Grundsätze und Anschauungen der Gemeinschaft gegenüber dem Individualismus. So wird die gemeinsame Vernunft, ursprünglich die für alle Individuen gleiche Denknotwendigkeit und Denkkraft, umgedeutet in das von der Gemeinschaft Anerkannte und Geheiligte, ohne daß dem Philosophen diese Sinnänderung als solche aufgefallen ist.

Wenn Heraklits Anschauungen über das Wesen der Vernunft auch nichts weniger als eindeutig sind, so ist es doch unverständlich, wie Platon ihn mit Protagoras zusammenstellen und zum Ahnherrn der Skepsis machen kann. Er hält sich dabei an den Satz, daß alles fließe, die Welt, die wir zu erkennen streben und wir, die Erkennenden, und folgert daraus die Unmöglichkeit einer Erkenntnis, denn Erkenntnis setze Beharren eines Identischen voraus. Allein der Satz vom Fluß der Dinge richtet sich nur gegen die Metaphysiker der Substanz. »Alles fließt,« sagt Herakleitos, d. h. es gibt kein substanzielles Sein, aber dieser Satz selbst steht fest, ist wahr; Heraklit ist echter Dogmatiker. Der Sophist dagegen verbindet mit dem Satz: »Alles fließt« den erkenntnistheoretischen Sinn: es gibt keine Wahrheit, nur wechselnde Meinungen, und darf auch diesen Fundamentalsatz nur als unverbindliche Meinung einführen.

Die religiös-ethischen Lehren zeigen vollends die Berechtigung, Herakleitos mit Xenophanes zusammenzustellen. In Xenophanes glüht der Glaube an das eine unwandelbare Sein; wenn er Gott noch nicht als unpersönlichen Geist zu fassen vermag, so hat er sich doch über den Götzenglauben und Götzendienst der Volksreligion erhoben. Indem Herakleitos die Ewigkeit und Unerschöpflichkeit des Werdens als Sein erfaßt, ihr das Weltfeuer als Einheit des Wesens unterlegt, gelangt er zum gleichen Pantheismus wie der Ahnherr der eleatischen Schule: Eines, das allein Weise will nicht und will doch auch wieder mit dem Namen Zeus genannt werden, zum gleichen Kampf gegen die anthropomorphen Götter und Heroen und den Werkdienst an ihnen wie jener: sie beten zu den Bildsäulen wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprach halten wollte.

Die ethischen Fragmente sind nicht widerspruchsfrei. Sicher war Herakleitos kein Eudämonist; bestände Glück in der Lust, so müßte man auch die Ochsen glücklich preisen, wenn sie Erbsen zu fressen finden. Worin aber die Quintessenz der Sittlichkeit besteht, ist nirgends eindeutig gesagt. Einerseits gebietet die Pflicht, dem »Gemeinsamen zu folgen«, d. h. sowohl dem Weltgesetz wie den sozialen Geboten, auf der anderen Seite kann er sich

von dem individualiſtiſchen Ideal der ariſtokratiſchen Herrennatur nicht losſagen und verachtet die Menge, die ſchlecht iſt, vollgefreſſen wie das Vieh. Noch weniger iſt ihm der Widerſpruch bewußt geworden, der darin beſteht, daß alle Seelen aus dem Logos ſtammen, und doch eine ungleiche Fähigkeit zur Erkenntnis, Freiheit und Sittlichkeit beſitzen. Geahnt hat er das hier liegende Problem. Wenn die Welt Vernunft iſt, woher das Unſinnige, Vernunftwidrige, das Übel und die Sünde? Herakleitos antwortet mit dem Nachweis, daß die Wertbegriffe erſt der menſchlichen Wertung entſpringen, nicht im ſubſtantiellen Sein der Welt gründen. Bei Gott iſt alles ſchön und gut und gerecht; die Menſchen halten Einiges für gerecht, Anderes für ungerecht; die Menſchen aber ſtehen in der Einſicht ſoviel hinter Gott zurück, wie der Knabe hinter dem Mann.

Die eleatiſche Schule.

Herakleitos hat die erfahrungsgemäße Veränderlichkeit der Dinge konſequent durchdacht, und mit dem Satz geſchloſſen, daß das Weltweſen ſelbſt Veränderung, Entwicklung ſein muß. *Relative* Dauer und Ruhe erſcheinen ihm dadurch nicht ausgeſchloſſen, wie er überhaupt den ſtrengen Begriff der abſoluten ſtetigen Bewegung mehr geahnt als analyſiert hat.

Die logiſchen und ontologiſchen Schwierigkeiten dieſes Grundbegriffes werden zum vorwärtstreibenden Motiv. Das Seiende kann nicht ein Werdendes ſein; mögen die Sinne Veränderung und Geneſis bezeugen, das Denken erlaubt nur die Disjunktion: A iſt oder iſt nicht, tertium non datur; man kann nicht ſagen: A wird. Das Wort »Sein« ſchließt unveränderlichen Beſtand ein; überall wo er fehlt, kann auch nicht von wahrem Sein geredet werden. Es ſind die mit dem Namen der phokäiſchen Kolonie Elea in Süditalien verknüpften tiefſten vorplatoniſchen Spekulationen des Parmenides und ſeiner ſpitzfindigen, freilich mißverſtehenden und bereits auf den Geiſt der Sophiſtik hinweiſenden Interpreten Zenon und Meliſſos, in denen das von Herakleitos und Xenophanes ins Rollen gebrachte Problem bearbeitet wird.

Parmenides aus Elea war durch den Umgang mit Pythagoreern, von denen Ameinias namentlich bekannt iſt, für die Beſchäftigung mit Philoſophie gewonnen worden; von ausſchlaggebendem Einfluß aber wurden die Lehren des Xenophanes; ſeine Theorie knüpft jedenfalls an den Grundgedanken des Xenophanes an, während ſeine Lebensführung, bei den Griechen ebenſo ſprichwörtlich wie die des Pythagoras, wohl durch die Reinheit und Einfachheit ſeiner pythagoreiſchen Lehrer ihr Gepräge erhalten hat. Vornehmer Abkunft hat er übrigens über der Philoſophie keineswegs die Hauptbeſchäftigung des griechiſchen Adeligen, die politiſche Wirkſamkeit

verachtet oder vernachlässigt; er wird der Gesetzgeber seiner Vaterstadt genannt. Im ganzen Altertum war er als Denker, Stilist und Charakter hoch angesehen; Platon hebt die gewaltige Tiefe des Ehrfurcht einflößenden Mannes hervor. Die Blüte des Philosophen wird um 504 angesetzt.

Als Quellen für die Kenntnis der eleatischen Philosophie kommen in erster Linie die Fragmente in Betracht, für Parmenides im ganzen 163 vollständige oder angefangene Hexameter; dann, wenn auch mit Vorsicht zu benützen, die Berichte und Polemiken in der angeblich aristotelischen Kampfschrift de Xenophane, Zenone, Gorgia und in einigen platonischen Dialogen.

Parmenides hat den Gedanken der Einheit, Unwandelbarkeit und unpersönlichen Geistigkeit des Seienden, der den Kern des Gottesbegriffes bei Xenophanes ausgemacht, ohne mythologische Einschläge rein konzipiert, ohne theologische Floskel ausgedrückt. Die Grundgedanken und der Aufbau seines Werkes können noch rekonstruiert werden; ich schicke deshalb der Darstellung der Lehre eine Skizze der Architektur des Gedichtes voran, freilich unter Verzicht auf den bis auf die Zeit des Stoikers Kleanthes einzigartigen Schwung des Ausdrucks.

Den Eingang bildet eine Fiktion: Sonnenmädchen geleiten den Wagen auf seiner Erkenntnisfahrt bis zum Tor, das Tag und Nacht scheidet. Eingelassen in das Tagreich der Erkenntnis steht er vor der Göttin der Wahrheit, die ihm beides enthüllt, der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, ihn auch die Methode der Erkenntnis lehrt, den Sinnen zu mißtrauen und alles mit dem Denken zu prüfen. An dieses, in glühenden Bildern schwelgende Proömium, in welchem sich das Selbstbewußtsein eines Denkers ausspricht, der der Philosophie einen neuen Pfad weist, schließt sich dann die Lehre. Der erste Teil entwickelt vom Seinsbegriff aus das Seiende und seine Merkzeichen, der zweite Teil resumiert und wertet das Wirklichkeitsbild der Erfahrung. Bei der Darlegung des Inhalts dieser beiden Teile möchte ich mich an den inneren Zusammenhang der Gedanken halten, nicht kommentierend die einzelnen Fragmente begleiten.

Die Philosophie strebt nach Erkenntnis des Seienden; ob es ein solches gibt, einen metaphysischen Kern der Welt, kann erst gefragt werden, wenn unwidersprechlich feststeht, welche Beschaffenheit das Seiende als solches an sich tragen muß. Das Seiende als solches muß sein, muß alle diejenigen Beschaffenheiten besitzen, die im Begriff des Seins gedacht sind. Die Überzeugung, daß nur das Seiende ist, kehrt deshalb refrainartig immer wieder, meistens ergänzt durch den Gegensatz: das Nicht-seiende ist nicht. Diese Sätze verlieren das Tautologische des ersten Eindrucks, wenn wir selbstdenkend fragen: was heißt sein? Was ist damit gesagt? Der einzelne

Gegenstand A »ist« rechts und »ist nicht« rechts, je nach dem Standpunkt, »ist« groß und »ist nicht« groß, je nach dem Maßstab, »ist« rot und »ist nicht« rot, je nach der Phase seiner Existenz; er kann seine Farbe einbüßen, anders angestrichen werden. Angesichts solcher Relativität erhebt sich die Frage: wie beschaffen ist denn der Gegenstand nun wirklich, dauernd und endgiltig? Welches ist der Sinn des Seins? Parmenides bestimmt ihn so, daß es Veränderung und Wechsel, Anfang und Ende ausschließt. Was ist, ist; es ist unmöglich, daß es nicht sei; was so ist, ist so und bleibt so, wie es ist; änderte es sich, so wäre die Änderung eben ein Beweis, daß die vorher vorhandene Qualität nicht zum Sein des Dinges gehört hat. Wir von unserem Standpunkt aus dürfen bezweifeln, daß man Dinge, deren Sein zeitlich begrenzt ist, deshalb als wesenlosen Schein zu betrachten berechtigt ist, aber für Parmenides waren zeitlose Dauer und Identität die wesentlichen Momente im Seinsbegriff.

Das Sein ist die einzige Bestimmtheit des Seienden. Indem Parmenides die in seinem extremen Seinsbegriff enthaltenen Momente substanzialisiert, kommt er zu allen weiteren Merkmalen des Seienden. Das Seiende ist eines; es gibt numerisch nur eine Wirklichkeit, und diese ist auch in lückenloser Kontinuität von einerlei Qualität, homogen; wie es nur einen Begriff des Seins gibt, kommt das Sein gradlos in gleicher Weise allem Seienden zu. Daß es nicht mehreres Seiendes gibt, etwa vier Wurzeln der Dinge, wie Empedokles lehrt, oder viele Qualitäten, wie die Sinne bezeugen, rief den meisten Widerspruch hervor und veranlaßte Zenon zu Beweisen gegen die Vielheit des Seienden. Spätere Interpreten haben die Einheit des Seienden enthymematisch abgeleitet: Gäbe es etwas neben oder außer dem Seienden, so könnte es nur ein Nichtseiendes sein, ein Nichtseiendes ist aber nicht, zu »nichts« kann man niemals das Prädikat »sein« setzen, es gibt also nur das als solches eine Seiende. Wie es eines ist, ist es ewig und unzerstörbar, zeitlos im Jetzt; man kann von dem Seienden nicht sagen, »es war« noch, »es wird sein«, sondern nur »es ist«; in polemischer Wendung: es ist nicht entstanden oder geschaffen aus Nichts. Es ist wandellos, quantitativ und qualitativ konstant, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar, welche sich vom Mittelpunkte aus gleichmäßig kontinuierlich mit gleicher Kraft entfaltet und abschließt.

Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß diese mehr formalen Seiten des Absoluten uns über die entscheidende Frage nach seiner Qualität im Unklaren lassen; dieselben Merkmale haben auch die Milesier für ihren doch wesentlich materiell gedachten Weltgrund reklamiert. Und wenn Xenophones aus dem Zwiespalt zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung seines Gottes auch zu keiner eindeutigen Schlußposition kam, daß er — wie Herakleitos sein Weltfeuer — seinen einen Gott ganz Geist

und Denkkraft nennt, zeigt wenigſtens die Richtung an, in der er die Qualifikation des einen Seienden geſucht hat. Auch hierin iſt ihm Parmenides gefolgt, aber mit entſchiedener Ablehnung aller mythologiſchen Perſonifikation des Weltgrundes. Das Denken lehrt uns, wie etwas beſchaffen ſein muß, das in Wahrheit ſeiend genannt werden kann; es muß alle Vergänglichkeit und Veränderlichkeit abwehren; das Denken verbürgt uns zugleich, daß es ein ſolches Seiendes gibt, den Begriff des Seins, der überzeitlich und unwandelbar ſtets denſelben Sinn hat. Die in der Anſchauung der Sinne erfaßte äußere Erfahrung gibt kein Seiendes, Unwandelbarkeit findet ſich auch nicht in den pſychiſchen Erlebniſſen, ſondern nur in den allgemein und zeitlos giltigen Erkenntniſſen der Vernunft. Von da gelangt er auf einem freilich ſchwer verſtändlichen und nicht einwandfreien Wege zur Qualifikation des Seienden als geiſtig und vernünftig.

Weil nur Unwandelbarkeit wahres Sein iſt, von allen Dingen aber nur die Begriffe der Vernunft ſich als unwandelbar erweiſen — was wahr iſt, iſt ein für allemal wahr — ſo muß das Seiende partizipieren an der Natur der Vernunftbegriffe, ſelbſt Vernunft, Geiſt ſein. »Denken und Sein ſind dasſelbe«, »das Denken und dasjenige, worauf als Ziel das Denken ſich bezieht, ſind eins«. Die Worte ſind nicht eindeutig. Gemeint iſt zunächſt die Tatſache, daß das Seiende ja den gegenſtändlichen Inhalt des Denkens bildet. Dem Giltigen oder Richtigen in der Sphäre des Logiſchen korreſpondiert das Seiende, Beſtehende in der Sphäre der Gegenſtände und Sachverhalte. Schließlich ſchält ſich dann als letzte Faſſung heraus, daß dasjenige, was wir denken, das Allgemeine, bei aller Verſchiedenheit der urteilenden Perſonen, Orte und Zeiten Identiſche, eben das Seiende iſt. Die metaphyſiſche Wendung vollzieht ſich dann dadurch, daß das Seiende, weil es ein Gedachtes iſt, nur in ſeiner Eigenſchaft als Gedachtes Identität und Unwandelbarkeit beſitzt, notwendig auch Denken ſein muß. Das Nämliche, das Identiſche iſt ſowohl Denken wie Sein.

Es ſind ſehr ſchwierige Überlegungen nötig, wie ſie erſt durch die neueſte Entwicklung der Phänomenologie der Erkenntnis möglich wurden, um die Verkennungen und Unterſchiebungen aufzuzeigen, die ſich hier mit richtigen Einſichten verſchlingen. Wir müſſen die Wahrheit oder Giltigkeit von Urteilen, die Richtigkeit von Begriffen aufs ſchärfſte trennen von dem Beſtehen der gemeinten Sachverhalte und der Beſchaffenheit der gemeinten Gegenſtände, und dieſe Beſtände wieder abheben, unterſcheiden von dem Real-ſein der Gegenſtände und Merkmale. Die eigenartige Beziehung des Denkens auf das Sein ſchafft nicht das Sein und verändert es nicht, ſchließt auch nicht Weſensgleichheit des Denkens und des Seins ein. D a s Sein, das im Denken erfaßt wird, iſt durchaus nicht Realität im Sinne der Erfahrungswiſſenſchaften.

Parmenides löst das Seinsproblem vom Seinsbegriff aus. Im Seinsbegriff ist Identität, Wandellosigkeit, Ewigkeit intendiert. Nur dasjenige, was unter diesen Seinsbegriff fällt, hat auch objektives Sein; das was von diesem Seinsbegriff ausgeschlossen ist, entbehrt damit der objektiven Existenz. Von dem strengen Seinsbegriff ausgeschlossen ist das Sein derjenigen Dinge, die Veränderungen zeigen, also darf auch all das, was Veränderungen zeigt, nicht als objektiv wirklich gesetzt werden. Unrecht haben alle, welche einfach die Welt der Erfahrung für Wirklichkeit halten, Unrecht auch alle, welche das Werden für Wirklichkeit halten, wie Herakleitos. Die Welt, in der es Vielheit, Unterschiede, Veränderung und Werden gibt, ist eine Scheinwelt. Es ist vor allem dieser Widerspruch gegen das Weltbild der Erfahrungswissenschaften, den man aus der Philosophie des Parmenides heraushörte, der den Fortgang der Spekulation bestimmt.



Im zweiten Teil seiner Naturphilosophie behandelt er die vulgäre, physikalische Auffassung des Seins; dabei scheint er einen dem Gegensatz des Warmen und Kalten nachgebildeten Doppelursprung der empirischen Dinge aus Licht und Finsternis angenommen zu haben, vielleicht den Luftraum und die Schwere der materiellen Masse. Mit diesen beiden Prinzipien entwickelt er eine schwer verständliche Kosmogonie einander umschließender Hohlkugeln, in der die Erde als Mittelpunkt zunächst von der Luft, diese vom Fixsternhimmel, dieser von einem reinen Feuerkranz umschlossen gedacht war. Auch die organischen Wesen sind Mischungen aus Wärme und Kälte. Und endlich scheint er, ähnlich wie Empedokles, Platon und Theophrastos, auch die Wahrnehmung durch die Wirksamkeit der Urstoffe erklärt zu haben: Das Warme in uns nimmt das Warme um uns wahr, und alles Seiende hat eine gewisse Erkenntnis. Wir wissen heute, daß er mit dieser Kosmogonie nur »der Sterblichen Wahngedanken« darstellen wollte, aber leider überliefert kein Fragment, wie er diese vulgäre physikalische Weltanschauung widerlegt hat.



Ein Rückfall aus der Metaphysik in die Naturwissenschaft hat sich bei den Ausläufern der eleatischen Schule Zenon und Melissos vollzogen. Ihre Lehren enthalten nichts Neues; sie wollen strenge Beweise für Parmenides entwickeln, und haben ihn, bei genauem Zusehen, völlig mißverstanden. So sind ihre Gedanken, obgleich nach anderer Richtung fruchtbar, in der Geschichte der Metaphysik ein blind endigender Abweg.

Zenon aus Elea war nach der Schilderung Platons ein stolzer, hochgewachsener Mann, eine kampffrohe Natur, als psychologischer Typus ein Vorläufer der Sophisten. Er wollte mit seiner Schrift den Spöttern über Parmenides mit gleicher Münze heimzahlen, und den Nachweis erbringen, daß der naive Glaube an eine Vielheit des Seienden und an die Bedingungen derselben, die Realität von Raum, Zeit und Bewegung noch lächerlicher

sei als die Einheitslehre. Man muß aus dieser intellektuellen Rachestimmung heraus die scharf gespitzten Argumente verstehen. Es ist nicht unbegreiflich, weshalb ihn eine spätere Zeit zu den Erfindern der Dialektik rechnete. Als Kämpfer ist er schließlich zu Grunde gegangen, wie es scheint in eine politische Verschwörung verwickelt. Seine Standhaftigkeit unter beispiellosen Qualen wurde hochgerühmt. Seine Hauptzeit liegt um 460.

Parmenides hatte von dem An sich der Welt gesprochen, es eine unveränderliche Einheit genannt. Zenon griff das Wort auf, daß das Seiende eines sei; aber er verstand es von der empirischen Welt, die den Sinnen zugänglich in der Erfahrung sich aufbaut. Der Beweis, daß es in dieser empirischen Welt weder Vielheit noch Raum, Zeit und Bewegung gebe, kann sich angesichts der Anschauungstatsachen nur mit Sophismen und dialektischen Bedeutungsverschiebungen erbringen lassen. So berechtigt es ist, das An sich der Welt als raum- und zeitlose Einheit zu denken, wie Kant gezeigt hat, so falsch wird diese Position, wenn man dem metaphysisch Wirklichen die Wirklichkeit der Naturwissenschaften substituiert.

Zenons berüchtigte Beweise sind in kurzer Skizze folgende. 1. Es gibt keine Vielheit. Gäbe es vieles Seiendes, so müßte es der Zahl nach endlich und unendlich sein; endlich, weil es doch nur sovieles Seiendes gibt, als es gibt; unendlich, weil zwischen den einzelnen Teilen immer wieder Seiendes ist, m. a. W. weil das Seiende als Continuum unendlich teilbar ist. Aus diesem Widerspruch folgt, daß das Seiende nicht vieles, sondern nur eines ist. Das Argument übersieht, daß die Zahl ja gar keine Seinsbeschaffenheit ist, sondern auf einer Relation zu einer willkürlichen Maßeinheit beruht; es ist also auch kein Widerspruch, wenn dieselbe Menge mit der einen Maßeinheit gemessen, unendlich, mit einer anderen endlich wird. Wenn vieles ist, lautet ein zweites Argument gegen die Vielheit, muß es zugleich größenlos klein und unendlich groß sein; größenlos klein, weil jedes Einzelne, um Einheit zu sein, unteilbar sein muß, Unteilbarkeit nur das Größenlose besitzt; unendlich groß, weil es, um überhaupt zu sein, Ausdehnung haben muß — das Ausdehnungslose ist nichts, ist nicht — jede Ausdehnung aber aus unendlich vielen Teilen besteht, eine unendliche Summe ausgedehnter Teile notwendig ein unendlich Großes ergibt. Die Fehler dieses zweiten Argumentes liegen auf der Hand: die Gleichsetzung des Wesens der Einheit mit der Unteilbarkeit und dieser mit der Größenlosigkeit, dann die Behauptung, daß unendlich Vieles auch unendlich Großes ergeben müsse. Daß eine unendliche Reihe einen endlichen Wert nicht überschreitet, gehört heute zu den Elementareinsichten; die Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots$ büßt ihre Unendlichkeit nicht ein, obgleich ihre Summe niemals größer sein kann als der endliche Wert 1.

2. Es gibt keine Bewegung. Nach Aristoteles hat Zenon 4 Beweise gegen die Realität der Bewegung gerichtet; sie beruhen alle darauf, daß unter Verkennung der Anschauung, die uns Raum, Zeit, Bewegung und Qualität als Continua gibt, die gedanklich mögliche unendliche Teilbarkeit in eine reale unendliche Geteiltheit, in ein Bestehen aus unendlich vielen Teilen umgedeutet wird. Die Argumente lauten einzeln folgendermaßen:

Eine Bewegung kann nicht beginnen; ein Vorsprung, wie ihn die Schildkröte vor dem schnellfüßigen Achilles voraus hat, niemals eingeholt werden. Denn um eine auch noch so kleine Strecke zurückzulegen, muß der bewegte Körper erst die Hälfte derselben durchlaufen haben, vorher die Hälfte der Hälfte usw. Zur Bewältigung unendlich vieler Strecken ist aber eine unendlich lange Zeit erforderlich. Das Argument übersieht, daß eine Raumstrecke, die wir gedanklich ins Unendliche teilen können, doch eine abgeschlossene Größe besitzen, eine Zeitstrecke, ebenso unendlich teilbar, Sekundenkürze haben kann, daß wir also die zum Beginn der Bewegung, zur Einholung des Vorsprungs nötige »unendliche« Zeit zur Verfügung haben.

Der fliegende Pfeil ruht, denn er befindet sich in jedem Augenblick seiner Flugzeit an einem und nur einem Ort seiner Flugbahn, an einem Ort sein heißt aber ruhen. Drastischer treten die Verkennung des Sinns der Bewegung und das Spiel mit Worten in dem Fangspiel hervor, das den gleichen Zweck verfolgt wie der fliegende Pfeil. Bewegt sich ein Ding in dem Raum, in dem es ist? Sagt man ja, so wird gefolgert: dann bewegt sich das Ding nicht, denn in seinem Raume sein heißt ruhen. Sagt man nein, so wird gefolgert: also bewegt sich das Ding in einem Raum, in dem es noch nicht ist. Diese Möglichkeit wird als einsichtig unsinnig abgelehnt, und resumiert: also bewegt sich das Ding überhaupt nicht. Indem hier Raum und Zeit, diese allerdings gedanklich bis ins Unendliche teilbaren Continua in Diskontinua umgedeutet werden, in Reihen unabzählbarer, aber diskreter Elemente mit Zwischenräumen, und indem überdies der anschauliche Sinn der Bewegung verkannt wird, die kontinuierlicher Übergang ist, entsteht die Aporie des Fangspiels.

Ein letztes Argument bekämpft die Bewegung durch die unsinnige Konsequenz, daß der halbe Zeitabschnitt dem ganzen gleich sein müsse. Ein Körper läuft an einer Reihe von anderen Körpern mit gleichen Abständen und einer gegebenen Gesamterstreckung in der Zeit t vorbei, wenn diese Körper ruhen; er läuft dagegen in der Zeit $\frac{t}{2}$ an ihnen vorbei, wenn sie, mit gleicher Geschwindigkeit wie er selbst, sich gegen ihn bewegen. Zenon läßt hier geschickt die gleiche Zahl der Körper, an denen in beiden Fällen vorbeigelaufen wird, als Gleichheit der durchlaufenen Strecke erscheinen.

3. *Es gibt keine Wahrnehmungsqualitäten.* Ein Hirſekorn bringt durch ſeinen Fall kein Geräuſch hervor; wie kann ein Scheffel Geräuſch erzeugen? Wie können 10000 geräuſchloſe Vorgänge ſich zu einem Schall ſummieren? Iſt das nicht das Wunder der 10000 Nullen, die addiert plötzlich eine reelle Größe ergeben ſollen? Das hier liegende Problem, von Leibniz wieder aufgenommen, hat erſt in der modernen Pſychologie der Schwellenwerte eine Löſung gefunden. Auch eine beliebige Qualität, nicht nur Raum und Zeit, kann in denkender Analyſe zerſtückt, unter die Größe der Wahrnehmbarkeit aufgeteilt werden, ohne daß das anſchauliche Phänomen ſich jemals aus unanſchaulichen Atomen zuſammenſetzen läßt.

Zenons Tendenz ging dahin, die naive Wirklichkeitsauffaſſung, Vielheit, Bewegtheit und Veränderlichkeit des Seienden zu zerfaſern und in Aporien ſich ſelbſt ad abſurdum führen zu laſſen. Der Weg, den er einſchlug, erinnert an Kants Antinomien, inſofern er unter Vorausſetzung realer Vielheit und realer Bewegung entgegengeſetzte Möglichkeiten als gleich wahrſcheinlich zeigen zu können meint. Seine Abſicht war, dadurch die Lehre des Parmenides von dem Seienden als einem unteilbaren Ganzen zu ſtützen. Allein er mißverſteht das Seiende des Parmenides ſelbſt; er würde ſich nicht die Mühe gegeben haben, ſo zweifelloſe Tatſachen wie es Raum, Zeit, Bewegung und Vielheit in der Erfahrungswelt ſind, nur als Schein, als Täuſchung nachzuweiſen, wenn er nicht im Grunde die Erfahrungswirklichkeit für das von Parmenides gemeinte Reale gehalten hätte. An dem Problem, das Parmenides eigentlich offen gelaſſen hat, iſt er unſehend vorbei gegangen: nämlich wie ein raum- und zeitloſes An ſich in Raum, Zeit, Vielheit und Veränderung erſcheinen kann infolge der menſchlichen Erkenntnisorganiſation.

Der letzte Vertreter eleatiſcher Schulweisheit war *Meliſſos aus Samos*, nach Plutarchos derſelbe, der im Kriege der Samier gegen Athen im Jahr 441 über Perikles und Sophokles geſiegt hat. Der Inhalt ſeiner Schrift iſt eine unoriginelle, ſtarrſinnig konſequente Syſtematiſierung der Grundgedanken des Parmenides.

Es gibt ein Seiendes; ſeine Exiſtenz iſt keine Illuſion, der Schluß vom Bewußtſein auf das Sein dient zu ſeiner Rechtfertigung; wenn nichts wäre, wie kämen wir dazu von einem Seienden zu reden? Das Seiende iſt ewig; es kann nicht angefangen haben oder entſtanden ſein, weder aus dem Nichts — »wenn nichts war, könnte unter keiner Bedingung etwas geworden ſein« — noch aus einem Seienden, denn dann hätte es eben ſchon exiſtiert. Es kann auch nicht aufhören zu ſein, weil dieſes Ende notwendig wieder ein ſolches entweder ins Nichts ſein muß — das Nichts exiſtiert aber nicht —, oder in Seiendes — und dann liegt kein Ende des Seins vor.

Aus der zeitlichen Unendlichkeit folgerte er, unter dem Einfluß der Doppeldeutigkeit des Wortes unendlich, die räumliche Unermeßlichkeit: »wie das Seiende immerdar iſt, ſo muß es auch der Größe nach unendlich ſein.«

Weil das Seiende unendlich iſt, kann es nur eines ſein; zwei Unendlichkeiten würden ſich gegenſeitig begrenzen, alſo aufheben. Die Einheit des Realen wird, wie ſchon bei Parmenides, nicht nur numeriſch, ſondern auch qualitativ verſtanden, als unveränderliche Gleichartigkeit. »Jedes Ding muß die Eigenſchaft beſitzen, die wir ihm von Anfang beigelegt haben, es darf nicht umſchlagen oder anders werden, ſondern muß immerdar ſo ſein, wie es gerade iſt.« Wenn das All ſich in 10000 Jahren um Haaresbreite veränderte, ſo würde es im Lauf der ganzen Zeit zugrunde gehen.

Das Seiende iſt bewegungs- und veränderungslos, bildlich geſprochen: leidlos und vollkommen; es kann ihm nichts fehlen, worüber es Schmerz empfinden, was es durch eine Bewegung, Veränderung und Entwicklung erſt erreichen müßte.

Ein ſeltſames Fragment ſucht dem Seienden, das ausdrücklich als allerfüllend und räumlich unendlich hingeſtellt worden iſt, die Körperhaftigkeit abzuſprechen: »wenn das Seiende Dicke beſäße, beſäße es auch Teile und wäre ſomit nicht mehr Eines.« Daß damit nur die Tiefe geleugnets ſein ſoll, die Welt als Fläche behauptet, iſt unwahrſcheinlich; vielleicht richtet ſich das Argument gegen die allzu wörtlich verſtandene Kugelgeſtalt des Einen; es bleibt auch die Möglichkeit, daß das allerfüllende leidloſe Sein nicht ſtofflich gedacht war; wie aber, wiſſen wir nicht.

Den poſitiven Teil ergänzt auch bei Meliſſos die Widerlegung der Sinne. »Gäbe es viele Dinge, ſo müßten ſie die Eigenſchaften haben, die ich von dem Einen ausſage. Gäbe es alſo Erde, Waſſer, Luft, Feuer, Eiſen, Gold, Lebendes und Totes, Schwarzes und Weißes, ſo muß jedes von dieſen Dingen die Eigenſchaften behalten, die wir ihm gleich anfangs beigelegt haben und muß jedes immerdar ſo ſein wie es gerade iſt. Aber das Warme wird kalt, das Harte weich, das Lebende tot und nichts ſcheint ſich dauernd zu gleichen, ſogar das Eiſen wird trotz ſeiner Härte in Berührung mit dem Finger abgerieben und ebenſo Silber und Gold. Daraus ergibt ſich, daß es nicht die Wirklichkeit iſt, die wir ſehen und hören, ſondern daß unſer Blick ſich täuſcht.«

Daß Meliſſos ähnlich wie Zenon ſeine Wirklichkeit mehr phyſikaliſch als metaphyſiſch verſtanden hat, das wird beſonders daraus deutlich, daß er die früher ſchon anklingende Identifizierung des Nichtſeienden mit dem leeren Raum, des Seienden mit dem Vollen, der Maſſe vollzogen hat und ſo den Atomismus, dieſe vorzugsweiſe von der Phyſik aus entworfene Weltanſchauung vorbereiten half.

Die naturphiloſophiſchen Syſteme des 5. Jahrhunderts.

Die mileſiſche Naturphiloſophie hat den Gedanken eines hinter den Dingen liegenden Seins konzipiert und das Werden in der Natur als reale Verwandlung des einen Seienden in verſchiedene Aggregatzuſtände, Qualitäten, Dinge und Individuen begriffen. Dieſer Prozeß der Verwandlung war von Herakleitos mit Hartnäckigkeit als das Grundgeſetz des Weltgeſchehens ausdrücklich formuliert worden. Die Frage, wie eine ſolche reale Verwandlung möglich ſei, wurde im Vertrauen auf Analogieen der Erfahrung gar nicht geſtellt. Da ſchuf die eleatiſche Spekulation eine weſentlich veränderte Sachlage. Sie forderte als Konſequenz ihres Seinsbegriffs auch die Konſtanz der Qualität. Wenn es ein Seiendes gibt, ſo muß es ebenſo ſeiner Beſchaffenheit nach unwandelbar ſein, wie es ſeiner Menge nach weder vermehrt noch vermindert werden kann. So wenig aus Nichtſeiendem Seiendes werden kann, ſo wenig aus Nicht-ſo Seiendem ein So-Seiendes. Es galt nun, die qualitative Konſtanz im Begriff der Subſtanz feſtzuhalten und doch die empiriſchen Dinge nicht zu leugnen, ſondern zu erklären.

Das war die Situation der griechiſchen Philoſophie im 5. Jahrhundert, das Problem, das drei ziemlich gleichzeitige Denker: Empedokles, Anaxagoras, Demokritos in ihren Syſtemen zu löſen unternahmen.

Um die Verſchiedenheit der vielen Dinge, die Veränderungen und Verwandlungen zu erklären, ohne das urſprünglich Seiende ſelbſt in andere Qualitäten umſchlagen zu laſſen, waren manche Wege denkbar; man konnte unitariſch wie Thales, Anaximenes, Herakleitos dem Seienden eine Qualität beilegen und die Vielheit derſelben in der empiriſchen Welt für Sinnestäuſchung, für den Schleier der Maja halten, zuſtandekommend erſt mit dem Eintritt des wahrnehmenden Menſchen; man konnte den Anaximandriſchen Subſtanzbegriff, der dem Seienden poſitive Qualitäten abſpricht, vertiefen, der Atomismus kann als eine derartige Löſung gelten; man konnte eine beſchränkte Anzahl qualitativ konſtanter Elemente annehmen und die übrigen Qualitäten als Miſchung dieſer Urqualitäten in immer anderer und anderer Proportion darſtellen, ſo wie die unendliche Mannigfaltigkeit der Farben ſich aus der ſehr kleinen Anzahl von Grundfarben erzeugen läßt; man konnte eine unendliche Mannigfaltigkeit qualitativ verſchiedener unveränderlicher Elemente zugrunde legen. Kaum gangbar waren in der Zeit vor Platon die eigentlich idealiſtiſchen, kantiſchen und modern-intuitiviſtiſchen Löſungen, nach welchen es ſich bei dem, was wir Qualität nennen, nur um Richtungen handelt, in denen das menſchliche Erkenntnisvermögen das in ſeiner Eigenqualität gänzlich unbekannte und unverkennbare An ſich der Welt beſtimmt.

Der Agrigentiner Empedokles (490—430) wirkte als Arzt, Reinigungspriester und Wanderlehrer in Sizilien. Asketische Eigentümlichkeiten der Kleidung und Lebensweise haben die Autorität seiner Persönlichkeit gesteigert, Wunderlegenden schon bald die Glorie des Göttlichen um sie gewoben. In einem Fragment nennt er sich selbst einen verstoßenen Gott. Ganz in Fabeln verborgen ist sein Ende. Er schrieb zwei Lehrgedichte, »Über die Natur« und »Weihegesänge« betitelt, von denen größere Bruchstücke erhalten sind. So war sein eigentliches Gebiet die religiöse Tröstung, Entsühnung von Blutschuld und Götterfluch, die Stärkung der dürftigen Menschen durch den Glauben an das Gute, an das prophezeite Glück, an sich selbst und nicht zuletzt an ihn. Aber er war zugleich bekannt mit dem Problem der Philosophie und hat selber philosophiert. Aus der Tatsache einer religiösen Grundanlage erklären sich die Eigentümlichkeiten seiner Philosophie, ihre Einkleidung, ihre aus Wertungen entsprungene Ausgestaltung.

Letzte Elemente aller Wirklichkeit gibt es vier, von ihm selbst Zeus, Hera, Aidoneus und Nestis, von Laertius Diogenes Wasser, Feuer, Luft und Erde genannt. Sie sind das wahrhaft Seiende, ungeworden, unzerstörbar, unveränderlich sich selbst gleich, allerfüllend.

Vielleicht ist die Vierzahl der Elemente nur durch Zusammenfassung der vorangegangenen Meinungen des Thales, Anaximenes, Herakleitos, Xenophanes entstanden; vielleicht liegt auch eine Verallgemeinerung gewisser Zustände der Körper vor: des Festen, Gasförmigen, Nassen und Trockenen, wie später Aristoteles die Lehre fortgebildet hat; aber wahrscheinlicher ist bei dem religiösgestimmten Denker, daß ihn die Anschauung der auch vor ihm mit religiöser Andacht betrachteten Unendlichkeit des Sternenhimmels, des Luftraumes, des Festlandes und des Meeres zur Vierzahl der Elemente geleitet hat. Über der Gleichheit der Namen: Feuer, Erde, Wasser und Luft, welche Empedokles mit den früheren Naturphilosophen zur Bezeichnung der Elemente verwendet, darf man aber den grundlegenden Unterschied der Bedeutung nicht übersehen. Dieser besteht in der Entseelung der Materie; nicht mehr Analoga voll inneren Lebens, sondern die mit den Worten buchstäblich bezeichneten irdischen Stoffe selbst sind gemeint. Und diese Stoffe sind tot, passiv, unbewegt, von sich aus nicht fähig, die Gestalt zu ändern, sich in Dinge und Individuen zu verwandeln.

Die Dinge der Erfahrungswelt sind die unendlich vielen Zusammensetzungen, Mischungen, Kombinationen dieser Urqualitäten. Ihre Individualität beruht auf der Proportion der gemischten Elemente, ist Zahl, wie bei den Pythagoreern, und wem noch der Kontrast zwischen der Vierzahl der Elemente und der Vielzahl der konkreten Dinge die überzeugte Zustimmung erschwert, dem wird als helfende Analogie der

Miſchung unzähliger Farbennüancen und Zwiſchenfarben aus vier Grundfarben geboten.

Mit der Konzeption qualitativ unveränderlicher toter Urſtoffe war die Bewegung, der Anſtoß zum Kreislauf der Miſchungen und Entmiſchungen ein ſelbſtändiges erſchwertes Problem geworden. Der Hylozoismus hatte Waſſer, Luft, Feuer ſelbſt lebendig gedacht, als ſich wandelnde Weſenheiten; das war für den von der Konſtanz der Qualitäten überzeugten Schüler der Eleaten eine Unmöglichkeit geworden; die Materie entbehrt ſelbſtändiger Bewegungsfähigkeit und braucht den Anſtoß von außen durch eine von ihr verſchiedene, mit ihr noch nicht gegebene Kraft oder eine Mehrheit ſolcher Kräfte. Da wird die Kenntnis der menſchlichen Dinge, der biologiſchen Tatſachen und die religiös-dichteriſche Einfühlung in das Naturgeſchehen wegeführend: Gleichartiges ſucht ſich, verträgt ſich, liebt ſich; Verſchiedenes und Gegenſätzliches flieht ſich, entzweit ſich, haßt ſich. Aus der Liebe entſpringt Verbindung, Aufbau höherer Einheiten, das Glück und das Gute in der Welt; der Haß iſt Zerſtörung, Sonderung, Leid und Böſes. Und indem der Blick immer weiter von den menſchlich-ſozialen, den biologiſchen Tatſachen auf das Allgemeine der Natur ſchweift, erſcheinen Liebe und Haß, die verbindenden und trennenden Impulſe als die Triebkräfte des Naturgeſchehens überhaupt. Liebe und Haß ſind die Kräfte, die aus den Elementen die Welt ſchaffen, ſie ſelbſt nicht etwa Eigenſchaften der Elemente, Funktionen derſelben, ſondern ſelbſtändige Weſenheiten, ſelbſtändig neben dem Stoff und gegeneinander, zwei verſchiedene Prinzipien, nicht entgegengeſetzte Wirkungen einer einzigen Kraft.

So erſcheint, ſchon in ſeinen Anfängen ethiſch gefärbt und von religiöſer Stimmung getragen, der Dualismus in der Philoſophie, noch unklar, erſt Keim. Eine durchgehend feſtgehaltene Anſicht über Beſchaffenheit und Wirkungsweiſe dieſer Kräfte vermiſſen wir noch. Bald erſcheinen ſie den vier Stoffelementen fremd, ſpäter in der Zeit entſtanden, wenn auch dann unſterblich, auf die paſſive Materie von außen ſtoßend; bald iſt die Natur der Elemente letzte Inſtanz für Anziehung und Abſtoßung, indem das Ähnliche ſich ſucht, daß Unähnliche ſich flieht, Liebe Verwandſchaft und Haß Fremdheit iſt und dann notwendig ebenſo ewig wie die Qualität ſein muß. Bald bewegt ſich die Beſchreibung in Worten und Beiſpielen, die uns an die Tatſachen der Attraktion und Repulſion in Phyſik und Chemie denken laſſen, bald wieder erſcheinen Sympathie und Antipathie als echt pſychiſche Innenzuſtände der Dinge, die ganze Denkweiſe als eine Form des Panpſychismus, wenn wir nicht nur die Lehre, daß Alles Seele *iſt*, ſondern auch die andere, daß Alles Seele *hat*, Panpſychismus nennen dürfen.

Mit den vier Elementen und den zwei bewegenden Kräften haben wir die Prinzipien gefunden, mit denen Empedokles das Univerſum erklärt,

die Urſchöpfung, durch welche mit den anderen kosmiſchen Körpern die Erde wird, die Entſtehung der Organismen auf der Erde, mit Einſchluß des Menſchen, die Wahrnehmung und das geiſtige Leben des Menſchen, das Schickſal ſeiner Seele. Weil er nicht nur Prinzipien aufſtellt, ſondern auch eine ins Detail gehende Erklärung der Welt aus dieſen Prinzipien anſtrebt, haben wir ein Recht, ihn als naturphiloſophiſchen Syſtematiker zu bezeichnen.

In großen Grundzügen hat dieſes Syſtem folgenden Inhalt. Das Erſte und Ewigvorhandene, die vier Elemente, das Material des Weltbaues liegt ungeſondert, reglos, in ringsum herrſchender Einſamkeit da; die tote Maſſe einer Kugel, der Sphairos, harrt des Anſtoßes zur Entwicklung. Dann beginnt das Spiel der Kräfte. Man beachte die Unſicherheit und Unklarheit; denn wenn die Kräfte gleich ewig ſind wie der Stoff, was hindert ſie von Ewigkeit her zu wirken? wie war der Sphairos möglich? Und ſind ſie in der Zeit entſtanden, woher, woraus kamen ſie? Dieſes Spiel der anziehenden und trennenden Kräfte wechſelt geſetzmäßig-periodiſch im Weltall; überwiegt die Liebe, ſo gleichen ſich die Unterſchiede aus, verſchwindet Individuation und Einzelheit, nähert ſich das Weltall dem Urſtadium des Sphairos. Beginnt der Streit — Vater der Dinge und König des Weltalls hieß er ſchon bei Herakleitos — dann regt der Gott die Glieder, das Feuer haßt die Erde, dieſe die Luft, das Verſchiedene ſtrebt auseinander — wir erinnern uns an die Ausſcheidung der Gegenſätze aus dem Unendlichen des Anaximandros. Der Luftraum entſteht zuerſt, indem das Leichteſte an die Grenzen ſtrömt, das All eiförmig abſchließend; gleichfalls zur Höhe ſtrebt das Feuer, im Luftraum zur Geſtirnwelt ſich verdichtend und durch den Druck bei ſeiner Eruption aus der Maſſe des Sphairos das Himmelsgewölbe in Drehung ſchwingend. Die ſchweren Stoffe Erde und Waſſer bleiben noch ungeſondert als maſſiger Mittelpunkt, ſchwebend in der raſtlos kreiſenden Luftſchicht.

Die Scheidung auf dem Erdball in Waſſer und Land iſt bereits ſekundäre Schöpfung: unter der Glut der Sonne von außen und eines Glutkerns im Innern, deſſen Exiſtenz aus warmen Quellen und Vulkanen erſchloſſen wird, ſchwitzt die Erde, ſelbſt zum Feſtland erſtarrend, die ſalzigen Meere aus.

Zu Land und Waſſer ſetzt der Haß ſein Werk der Scheidung und Schöpfung fort. Aber allmählig beginnt, namentlich in der organiſchen Welt, die Liebe, die Ähnliches mit Ähnlichem paart, ihr Gegenwerk: die Pflanzen entſprießen dem feuchten Feſtland unter dem Strahl der Sonne, beſeelte Weſen, gemiſcht aus Feuer, das aus dem Erdinnern im aufrechten Stamme dem verwandten Feuerhimmel zuwächſt, und Erde, die in den Wurzeln zur dunklen Tiefe ſich ſenkt. Aus Erde, Feuer und Waſſer

formten ſich in den erſten geologiſchen Perioden auch die einzelnen Glieder der Tiere, und des Menſchen, Schultern, Köpfe ohne Hälſe, Augen, Arme, Hufe; unter dem Gebot der Liebe ſuchten ſie nach Vereinigung und bildeten Miſchgeſchöpfe, einer ovidiſchen Phantaſie würdige Zwitter, bis ſchließlich in einem letzten Anlauf die Syntheſis der heutigen Gattungen und Menſchenraſſen gelang und die Vorentwürfe dem Ausſterben überantwortet wurden. Diejenigen Gebilde erhielten ſich im Kampf ums Daſein, in denen ſich die Urſtoffe in zweckmäßig anpaſſungsfähiger Proportion gemiſcht hatten. Jede Gattung ſuchte ſich Aufenthaltsort und Lebensweiſe, die zu ihrer Zuſammenſetzung paßt, Waſſer, Land oder Luft. Wir müſſen Ariſtoteles zuſtimmen, wenn er in dieſer krauſen Phantaſie einen Vorläufer der Theorie einer allmähligen Entwicklung der Arten durch Organanpaſſung erblickt.

Die heute bekannten, ſiegreich angepaßten Formen der Tiere und des Menſchen erhalten ſich unter dem Einfluß der Geſchlechtsliebe. Der Unterſchied des Geſchlechts ſelbſt iſt durch Miſchung bedingt. Die Zuſammenſetzung der einzeln erzeugten Glieder brachte im Süden das ſchwärzere, feurigere, männliche Geſchlecht, im Norden das kühlere Geſchlecht der Frauen hervor, und heute noch hängt das Geſchlecht davon ab, ob der Embryo in einem kälteren oder wärmeren Schoß getragen wird. Selbſt pſychiſche Differenzen der Temperamente und Begabungen führte er, wenigſtens nach Theophraſtos, auf Miſchung der Elemente im Blut zurück, die Begabung des Redners auf glückliche Elementenmiſchung in der Zunge, die des Künſtlers auf ſolche in den Händen. »Aus vier Elementen iſt Alles zuſammengefügt und angepaßt; mit ihnen denken, freuen und ärgern ſich die Menſchen.«

Mit ſeinen Prinzipien glaubt Empedokles auch das ſpezifiſche Reich des Menſchen, ſeine Kultur, ſeine Werte und das Schickſal ſeiner Seele umſpannen zu können. Ein eigentümlicher Zwiſchengedanke verbindet dieſe Probleme mit der Naturphiloſophie im engeren Sinn. Miſchung und Entmiſchung terreſtriſcher Körper vollzieht ſich durch Ausflüſſe, Ablöſung kleinſter Teilchen von der Oberfläche des einen und Eintritt derſelben in die Poren des anderen; je nachdem Poren und Ausfluß in Größe und Form zueinander paſſen, vollzieht ſich dieſe Miſchung leicht, wie bei Waſſer und Wein, oder ſchwer wie bei Waſſer und Öl. Freilich ſind die leeren Poren ein Nichts, das nach ſeiner Grundanſchauung nicht exiſtieren kann; aber dieſe Inkonſequenz erweiſt ſich als ſehr fruchtbar zur Erklärung der Spiegelungen, das Magnetismus, nicht zuletzt der Wahrnehmung. Für ſeine Theorie der Wahrnehmung iſt der metaphyſiſche Satz, daß das Ähnliche nach dem Ähnlichen ſtrebe, der Ausgangspunkt. Das Licht und Feuer, das im Menſchen iſt, erkennt, durchs Auge ſtrahlend wie die Kerzenflamme durch die Glasſcheiben der Laterne, Licht und Farbe der Umwelt; das

Gehör ist eine gleichbestimmte fleischige Glocke, die durch die eindringenden Schwingungen der objektiven Töne zum Resonnieren kommt; die Geruchsempfindung kommt zustande, indem Ausflüsse der Dinge mit der Luft eingeschnuppert und, wie die feine, auch zum Wiedererkennen befähigte Witterung der Jagdhunde zeigt, durch die in der Nasenschleimhaut vorhandenen gleichen Stoffe identifiziert werden; analog werden Geschmack und Getast interpretiert. Die von den Dingen ausgehenden Ausflüsse haben sich heute bis zu elektromagnetischen Bebungen sublimiert, die Poren zu mikroskopisch nachweisbaren Nervenendungen verkleinert, und in der Lehre von der spezifischen Energie der Sinne und der adäquaten Reize lebt noch ein Rudiment der alten Metaphysik der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche fort.

Von einer Kritik der Wahrnehmung, überhaupt der Erkenntnis ist dabei freilich noch wenig zu spüren. Die Sinne sind für Empedokles — durchaus konsequent — die Quelle, die Sinne auch die Kontrolle der Wahrheit; das einzige, was uns kritisch in dieser Lehre anmutet, ist eine gewisse mißtrauische Vorsicht gegen das Zeugnis eines einzelnen Sinnes; der Irrtum wird richtig als falsche Verallgemeinerung erkannt, auf die Einseitigkeit der Sinneswahrnehmung und den ehrgeizigen Willen des Menschen, der mehr behauptet, als er weiß, zurückgeführt.

Mit dieser Naturphilosophie hängen die religiös-ethischen Lehren des Empedokles nicht nur durch die Person, die geistige Grundstimmung des Urhebers zusammen, sondern auch durch gewisse Konsequenzen. Liebe und Haß oder wie es in den Weihegesängen immer ausgedrückt wird, Liebe und Zwietracht sind auch im Schicksal der Seele die entscheidenden Kräfte. Freilich ist die ganze Seelenlehre durch einen inneren Riß entzweit; als Physiologe sieht er im Menschen nichts als ein Produkt der Elemente, in der Seele nichts als Feuer, das den Körper belebend durchströmt, das abkühlend den Schlaf, erlöschend den Tod bringt, das sich durch eine Art Hautatmung aus dem Feuer des Alls nährt. Als Ethiker und Priester kehrt er zu dem Seelendämon des Volksglaubens zurück, wenn auch in der geläuterten Vorstellung orphisch-pythagoreischer Mystik. Aus einem ursprünglich göttlichen Zustand, der zugleich — darin verraten sich die letzten Motive des Glaubens an die Präexistenz — als paradiesischer Urzustand des Weltalls unter der Königin Liebe geschildert wird, stürzt die Seele nach einem Spruch des Schicksals, durch Schuld infolge des Streites auf diese freudlose Erde voll Sünde, Unglück und Kampf, um in läuternder Wanderung unter allen möglichen Gestalten sterblicher Wesen immer wieder geboren nach dreimalhunderttausend Horen zum Göttlichen heimzufinden. Empedokles, selbst auf dem Wege zum Ursprung, einst als Knabe, Mädchen, Vogel, Strauch und flutentauchender Fisch, jetzt als Priester und Seher auf Erden,

weiß Rat und Hilfe, vor allem das ethiſche Gebot, ſich von der Sünde zu ernüchtern, dann Gnadenmittel wie vegetariſche Lebensweiſe, Askeſe, Waſchungen, ſchließlich die Nachfolge. Die Allgottheit ſelbſt mutet in einzelnen Wendungen wie der Sphairos an, im Lichte religiöſer Sehnſucht nach Erlöſung im Unterſchiedsloſen geſchaut, an anderen freilich wie eine theologiſche Vertiefung der Gottesidee des Volksglaubens: den Augen nicht ſichtbar, den Händen nicht greifbar, ganz Geiſt, der mit ſchnellen Gedanken den Weltraum durchfliegt.

Eine ſo komplizierte, unverfälſcht antike Geſtalt wie Empedokles iſt ſchwer zu würdigen. Seine Wirkſamkeit als religiöſer Tröſter liegt außerhalb unſeres Rahmens. Seine Philoſophie der Natur iſt nicht originell, von Parmenides, Alkmaion, den älteren Pythagoreern, von Anaximandros und den Orphikern nimmt er Motive auf, aſſimiliert ſie ſich — und doch ſtehe ich nicht an, in ihm den erſten Repräſentanten eines Philoſophentypus zu ſehen, der in den Ausgangszeiten der antiken Kultur der einzige wird. Denn der griechiſche Philoſoph tritt, wie wir noch ſehen werden, der Reihe nach in verſchiedener Geſtalt auf, als Weiſer, wie ihn die Legende ſchildert und etwa Sokrates vollendet darſtellt, als Forſcher und Gelehrter mit univerſaliſtiſcher Tendenz und univerſaler Begabung, wie Demokritos und Ariſtoteles, als Lebenskünſtler und ſittlicher Reformator, wie die großen und kleinen Häupter der Stoa, als Tröſter und Prophet, ja als Religionsſtifter — es iſt die Auflöſung der Philoſophie — wie der Myſtiker. Wie die vorſokratiſche Periode überhaupt abgekürzt den Gang der griechiſchen Philoſophie antizipiert und en miniature Repräſentanten jedes Philoſophentypus aufzuweiſen hat, ſo auch einen Vorläufer dieſer letzten Wandlung des Philoſophen, eben Empedokles. Das Streben nach Einheit der Grundgedanken und konſequenter Ausgeſtaltung derſelben in einem geſchloſſenen Syſtem haben überhaupt der religiöſe und der metaphyſiſche Dogmatiker gemeinſam. Wer das Ganze ſeiner Lehre nicht mehr nachzuverſtehen vermag, wird wenigſtens die zahlreichen Einfälle und Hypotheſen auf den verſchiedenſten Naturgebieten anerkennen müſſen, die bis in ſpäte Zeiten eine anregende Fruchtbarkeit entfaltet haben. Für den Fortgang der griechiſchen Spekulation ſelbſt waren ſeine Bemühung um eine Verbindung des Gedankens der Eleatik und mit dem des Herakleitos zu einer richtigeren Vorſtellung von Veränderung und Geneſe und beſonders die Überwindung des hylozoiſtiſchen Monismus von Bedeutung. Durch beide Taten rückt er in die unmittelbarſte Nähe des Anaxagoras, der dieſelbe Anſchauung vom Werden hat, gleichfalls zu qualitativ beſtimmten Elementen ſich bekennt und im Erſten ein Zweites, doch nicht minder Ewiges aufdeckte, ohne die Einheit der Welt zu leugnen.

Der vornehme und reiche, ganz der Wiſſenſchaft lebende Klazomenier Anaxagoras wanderte 463 aus ſeiner Heimat nach Athen aus und bürgerte die Philoſophie in derjenigen Stadt ein, in der ſie zu weltgeſchichtlicher Wirkſamkeit ſich entfalten ſollte. Dreißig Jahre lang war er der wichtigſte Mann, der Mittelpunkt der geiſtigen Intereſſen dieſer Stadt, der Freund eines Perikles, Euripides, als ſtiller Forſcher mit Phyſik, Chemie, Aſtronomie, Mathematik beſchäftigt. Er ſah eine neue Zeit heraufkommen, in der ſich eine Bildungsſchicht von der Maſſe des Volkes ſtärker ſchied, unter den Angriffen kritikſüchtiger Spötter und ſophiſtiſcher Zweifler Recht und Religion wie nicht minder Philoſophie und Wiſſenſchaft unſicher wurden, und der alte, in den Maſſen des Demos noch wirkſame Geiſt zum letzten Kampf gegen die freiheitliche, individualiſtiſche Richtung ſich erhob. Der ſtille, unpolitiſche Mann, der in allen Stücken das Gegenbild der neuen Denkergeneration war, ein Naturphiloſoph mit beſonnener Beobachtungsgabe, der ſeine Weisheit nicht auf den Markt trug, aber zur Rede geſtellt mit ſeinen kühnen Gedanken auch nicht zurückhielt, erſchien plötzlich ſtaatsgefährlich, und der erſte Philoſoph, der ſich in Athen der demokratichen Lebens- und Lehrfreiheit hätte freuen ſollen, war auch der erſte um ſeiner Überzeugung willen Verfolgte. Wir wiſſen nicht mehr, von wem die Anklage ausging, ob ſie ihn ſelbſt oder ſeinen großen Freund Perikles treffen ſollte, auf »Gottloſigkeit« oder auf »perſiſche Geſinnung« gelautet, ob er ſich vor der Verhandlung oder erſt aus dem Gefängnis flüchtete — ſicher iſt nur, daß es nicht zu einer Verurteilung kam, und Anaxagoras in Lampſakos hochgefeiert ſein Leben beſchloß. Symboliſch erinnerten zwei Gedächtnisaltäre, dem Geiſt und der Wahrheit geweiht, an den Grundgedanken ſeiner Lehre und den Kern ſeines Weſens, und ſeine Stele verkündete, daß er dem Ziel der Wahrheit am nächſten gekommen ſei. Durch ſeine mehrfach bezeugten Schriften wurde ſeine Lehre auch den Denkern der nächſten Generation — Sokrates, Demokritos, Platon, Ariſtoteles — in authentiſcher Faſſung bekannt, und dieſe Größten haben ſie mit Eifer ſtudiert, mit Ernſt diskutiert, mit Auswahl benützt. —

Wenn Seiendes weder entſtehen, noch ſeine Beſchaffenheit ändern kann, wie Anaxagoras mit Parmenides glaubt, und wenn die Erfahrung, d. h. letztlich die Sinne zuverläſſig über die Beſchaffenheit des Seienden unterrichten, dann müſſen offenbar ſo viele Elemente, Urſtoffe angenommen werden, als es in der Sinneswelt unterſchiedene, aufeinander nicht rückführbare Qualitäten gibt; oder, da ſich der Begriff der Qualität noch nicht von dem des qualifizierten Stoffes losgelöſt hat, als es in der Erfahrung einfache Stoffe gibt. Als einfach mußten bei dem damaligen Stand der Chemie alle diejenigen Stoffe betrachtet werden, die bei fortgeſetzter

Teilung, Zerlegung immer wieder ſich ſelbſt und dem Ganzen qualitativ gleiche Stücke, Teile, Komponente ergeben; alſo z. B. Gold, deſſen kleinſter Teil auch wieder Gold iſt, aber auch Knochen und Fleiſch, weil die damalige Chemie ſie noch nicht zerlegen konnte, nur Miſchungen aber keine Verbindungen kannte. Ausdrücklich begründet Anaxagoras ſein Vorgehen durch Berufung auf die eleatiſche Denkweiſe. Ausführlich ſcheint er ſie veranſchaulicht zu haben, wenn auch die großen Paradigmata bei Simplizius, Lucretius und anderen nicht authentiſch zu ſein brauchen. Ich hebe nur — ſehr verkürzt — das Demonſtrationsbeiſpiel bei Simplizius heraus. Wer aus der Nahrung die verſchiedenen Subſtanzen des Körpers aufgebaut werden ſieht, Knochen, Muskeln, häutige Gewebe, Blut, und prinzipiell daran feſthält, daß weder Etwas entſtehen, noch einmal Vorhandenes ſich ändern kann, der muß zu dem Gedanken gedrängt werden, daß ein ſcheinbar ſo einheitlicher Stoff wie Brot eben ein Gemenge aus verſchiedenen, in den Knochen, Muskeln wieder geſchieden erſcheinenden Subſtanzen iſt. Und da das Brot ſelbſt ein Produkt iſt, müſſen auch in dem Getreidekorn, aus dem wir Brot machen, die Stoffe ſtecken, im Waſſer, das zum Aufbau der Pflanze dient, uſw.; die ſcheinbar einfachſten Stoffe, wie Brot, Waſſer, Luft ſind in Wahrheit am meiſten zuſammengeſetzt; nur wegen der Kleinheit und Fülle ihrer Beſtandteile erſcheinen ſie einfach und gleichartig.

Dieſe Urſtoffe hat Anaxagoras ſelbſt wohl immer Elemente, bildlich auch die Samen der Dinge genannt; die päziſe Bezeichnung Homöomerien (gleichteilige Grundſtoffe) dürfte erſt von Ariſtoteles ſtammen, der dieſen in ſeiner Einteilung der Körper wichtigen Terminus paſſend auch zur Charakteriſtik der Anaxagoräiſchen Philoſophie verwendet. Die Homöomerien ſind nach Zahl und Art unbegrenzt, unendlich klein, wenn auch nicht unteilbar, weil es bei dem Kleinen ein Allerkleinſtes nicht gibt, ſondern ſtets noch ein Kleineres möglich iſt; ihre Qualität iſt dieſelbe wie die der ſinnlich wahrnehmbaren Gebilde aus ihnen.

Man hat mit Recht in der Homöomerienlehre eine Art Atomismus geſehen, aber im Gegenſatz zu dem des Leukippos gerade einen qualitativen, der von jeder, damals nicht zerlegbaren Stoffart unendlich viele Corpuskuli als ewige Elemente annahm. Mit dem Atomismus läßt ſie auch dem Beginn der Weltbildung einen Zuſtand des Chaos vorangehen. Die Homöomerien waren alle zuſammen, ein Gemiſch, in dem man wegen der Kleinheit der einzelnen Homöomerien und ihrer Verbindung mit allen anderen keine beſtimmte Stoffart unterſcheiden konnte; auch Farbe war bei der Miſchung aller Subſtanzen ausgelöſcht. Aus dieſem Urzuſtand entwickelt ſich der Kosmos; eine Wirbelbewegung im Innern der Homöomerienmaſſe leitet das Werden ein, und den Anſtoß zu ihr gibt —

wir treffen damit auf das zweite Weltprinzip — der Geiſt: »Im Anfange waren alle Subſtanzen zuſammen, dann bewegte und ordnete ſie der Geiſt ‹Nus›«.

Die Nuslehre des Anaxagoras iſt der umſtrittenſte Punkt der vorſokratiſchen Philoſophie. Es iſt nicht richtig, daß er als erſter dem Problem der Verurſachung die Formulierung gegeben hat; in dies Verdienſt muß er ſich mit allen Phyſiologen teilen, der Gedanke der Bewegung tritt uns allenthalben entgegen. Er iſt auch nicht der erſte, der die Urſache der Bewegung auf ein vom Stoff verſchiedenes Prinzip zurückführte. Darin ging ihm mindeſtens Empedokles voran, deſſen Liebe und Haß nicht Eigenſchaften, Funktionen der vier materiellen Elemente ſind, ſondern neben ihnen beſtehende und auf ſie wirkende noch halb dämoniſch gedachte Kräfte. Nicht einmal daß das Bewegungsprinzip etwas mit Vernunft, Geiſt zu tun haben muß, iſt ganz originell, der Logos des Herakleitos iſt ein Vorläufer des Nus. Worin alſo beſteht der Fortſchritt, über den Ariſtoteles ſo begeiſtert iſt, daß er Anaxagoras den erſten Nüchternen unter Trunkenen und Irreredenden nennt? Wo liegt der ſpezifiſche Sinn des Nusgedankens?

Der Nus hat eine doppelte Funktion: er ſetzt die träge Maſſe der Homöomerien in Bewegung und er ordnet Alles. Alles, was ſich da miſchte und abſonderte, kannte der Geiſt, und Alles ordnete er, wie es in Zukunft werden ſoll, wie es vordem war und wie es gegenwärtig iſt. Eine innerlich planloſe Bewegung der Elementarmaſſen befriedigte den Philoſophen nicht; ſie ſchien außerſtande, die Geſetzlichkeit des Naturgeſchehens, die Zweckmäßigkeit der Einzeldinge, die Schönheit des Ganzen zu erklären; auch das Spiel haſſender und liebender Kräfte konnte nur zufällig und vereinzelt ein ſo vernünftiges Reſultat ergeben. Das Weltall ſieht ſo aus, als wäre es nach vorgedachtem Plan von einer ſelbſtändigen Intelligenz geſtaltet worden, als wäre es Zweck eines bewußten Geiſtes geweſen, ehe es Wirklichkeit wurde. Das iſt der Schritt vorwärts, den die Spekulation bei Anaxogaras macht, daß das Urſachenprinzip der Welt nicht mehr phyſikaliſche Kraft oder blinder Drang iſt, ſondern vorſchauendes Denken und auf Zwecke gerichtetes Wollen.

Von dieſem Punkt aus laſſen ſich zugleich die erheblichen Mängel dieſer Philoſophie ins Licht rücken, Mängel, die teilweiſe im Fortſchritt der griechiſchen Metaphyſik ſelbſt noch erkannt worden ſind. Der Nus iſt wie der deiſtiſche Gott, der den Anſtoß zum Werden gibt, aber den Dingen ihren Lauf läßt, nachdem er ſie an die Kette der Naturgeſetze gelegt hat; »Anaxagoras führt den Nus ein, weiß aber mit ihm nichts anzufangen«. Das müſſen wir berückſichtigen, wenn wir jetzt nach der Rolle des Nus, ſein Weſen feſtlegen wollen. Abweichende Auffaſſungen beweiſen die Schwierigkeit dieſer Aufgabe; während Schwegler »eine von allem Stoff

ſchlechthin geſonderte, nach Zwecken handelnde, weltbildende Intelligenz« in ihm ſieht, kommt Windelband zur Überzeugung, daß auch der Nus noch ſtofflich gedacht war, als eine Art mind stuff. Die erhaltenen Fragmente ſelbſt ſind nicht widerſpruchslos. »Der Geiſt iſt die dünnſte aller Subſtanzen ⟨*χρήματα*⟩ und die reinſte«, beſagt das eine, und reiht damit den Nus unter die *χρήματα* ein. Dann wieder wird er in Gegenſatz zu den Homöomerien geſtellt: »Das Übrige hat Anteil an jedem, der Geiſt aber iſt unendlich und ſelbſtherrlich und mit keinem Dinge vermiſcht.« Dieſe Stelle iſt doppeldeutig, ſie kann noch einen Geiſtſtoff bezeichnen, der die Beſonderheit beſitzt, mit den Homöomerien nicht Verbindungen einzugehen, wird aber doch wohl das von aller Materie prinzipiell verſchiedene Weſen des Geiſtes meinen. Unzweideutig wird von ihm ausgeſagt, daß er jegliche Einſicht über jegliches Ding und die größte Kraft beſitzt. Wenn wir das relative Gewicht dieſer Stellen im Lichte der kritiſchen Berichte bedenken, ſo ſcheint Anaxagoras — wie es der langſamen Klärung ſo ſchwieriger Begriffe durchaus entſpricht — weder die volle Immaterialität noch die ſchroffe Trennung des Geiſtes von den materiellen Dingen klar erkannt und dauernd fixiert zu haben, ebenſo iſt ihm das Verhältnis des Weltnus zur menſchlichen Vernunft unklar geblieben. Dagegen unterliegt es auch keinem Zweifel, daß ihm die Kategorie des Zweckes, die Zweckmäßigkeit der Welt und der Urſprung des Zwecklichen aus dem Geiſt zu vollem Bewußtſein gekommen, und damit zugleich der Geiſt als ebenbürtiges Problem neben die Materie getreten iſt.

Die Homöomerien und der Nus ſind die Prinzipien, mit deren Hilfe er ſeine Kosmologie, Biologie, Pſychologie und Theorie der Wahrnehmung in die Einheit eines gegliederten Syſtemes zuſammenfaſſen kann. Sein Syſtem zeigt am deutlichſten, wie ſehr er im Grunde Naturforſcher war, und wie eng ſeine metaphyſiſchen Konzeptionen mit Bedürfniſſen der phyſikaliſchen Theorie zuſammenhingen.

Die chaotiſche träge Maſſe der Homöomerien iſt ewig gegeben, eine Schöpfung aus Nichts iſt dem Altertum fremd. Der Nus leitet das Werden ein, indem er in dieſer Maſſe einen Wirbel erregt, der mit großer Wucht und Schnelligkeit von ſeinem Entſtehungspunkte ſich ausbreitet und die Stoffe ſcheidet. Die Homöomerien werden dadurch an beſtimmten Stellen im Weltraum plaziert, aufgehäuft, das Dichte, Feuchte, Kalte, Dunkle an der Stelle, die jetzt von der Erde eingenommen wird, das Warme, Trockene, Lichte im Äther. Ungeſchiedene Maſſe bleibt beſtehen, der Keim neuer Welten, der Geiſt, der ewig iſt, iſt auch in dieſer umgebenden, d. h. noch nicht in den Werdegang der Entwicklung einbezogenen Maſſe des Weltrohſtoffes vorhanden.

In allen Teilen des Weltalls ſetzt ſich die Schöpfung fort, wiederum in Konſequenz des Homöomerienprinzips. Das Gleichartige — hier blicken wir ſchon auf den Atomismus hin — wird durch die Bewegung zuſammengeführt, Goldhomöomerien z. B. mit Goldhomöomerien, dadurch entſtehen die empiriſchen Stoffe. Aber man darf nicht vergeſſen, daß Benennung und Klaſſifikation der Körper im Grund genommen nur ‹denominatio de potiore› iſt, denn »die Stoffe ſind nicht mit dem Beile abgehauen«, ſondern »alles iſt in allem« enthalten«, doch ſo, daß die Einzeldinge durch das Überwiegen *einer* Homöomerienart konſtituiert, kenntlich gemacht werden, das Gold alſo dadurch, daß in den Goldklumpen und Goldkörnern die Goldhomöomerien ungleich zahlreicher vorhanden ſind als andere. Und ebenſo iſt feſtzuhalten, daß der Menſch und die übrigen Lebeweſen, weil aus Homöomerien zuſammengeſetzt, auch auf Sonne, Mond und den übrigen Geſtirnen exiſtieren müſſen, nicht nur auf der Erde.

Die Erde ruht in der Mitte des Weltalls, die unter ihr befindliche Luft wie ein Deckel abſchließend. Bei ihrer Bildung riſſen ſich Klumpen los, die mit ungeheurer Schnelligkeit durch den Äther ſauſend in Glut gerieten und jetzt noch, Sonne, Mond und Sterne genannt, als glühende Steinmaſſen um die Erde und unter ihr hin kreiſen. Nur die Wärme der uns nächſten Sonne wird empfunden, die Sonne iſt die Quelle des Mondlichts, die Stellung des Mondes zwiſchen Erde und Sonne die Urſache der Sonnenfinſternis. Der bewohnte Mond hat Berge und Täler. Das organiſche Leben unſeres Planeten entſpringt Keimen, die durch Meteorite von anderen Welten auf ihn gelangt ſind — ein Gedanke, der in den neueſten kosmozoiſchen Theorien des Lebens wiederkehrt.

Beachtenswert ſcheinen mir auch die Fragmente ſeiner Wahrnehmungstheorie, die großen Eigenſchaften, die er als exakter Naturbeobachter beſaß, haben ihn zu Entdeckungen befähigt, die mancher mit der Geſchichte der Wiſſenſchaften nicht Vertraute als die jüngſten Errungenſchaften einer experimentell arbeitenden Pſychologie betrachten mag. Zunächſt die Lehre, daß alle Empfindung im Grunde Unterſchiedsempfindung iſt. Der Unterſchied, ja Kontraſt der Qualitäten iſt die Vorausſetzung für ein bewußtes Haben derſelben. Anaxagoras drückt dieſe Lehre aus in der Formel: wir nehmen jedes Seiende durch ſeinen Gegenſatz wahr. Was gleich warm iſt, kann ſeiner Umgebung weder Wärme noch Kälte abgeben ſich alſo nicht bemerklich machen. Seltſam mutet die weitere Lehre an, daß große Sinnesorgane zur Perzeption des Großen, Dicken, Entfernten, kleine zu der des Kleinen, Dünnen, Nahen beſonders befähigt ſeien. Sie widerſpricht der Grundlehre der Wahrnehmung des Seienden durch ſeinen Gegenſatz, wir verſtehen auch nicht mehr recht, auf welche Beobachtungen ſie ſich ſtützte. Anaxagoras verſichert uns zwar, daß Tiere mit großen glänzenden Augen einen Gegenſtand ſchon aus

weiter Ferne wahrnehmen, in der Nähe und dem Kleinen gegenüber aber unbeholfen ſeien, Tiere mit großen Ohrenmuſcheln laute entfernte Geräuſche auffaſſen, kleine in ihrer Nähe überhören. Aber da ſcheint nicht minder falſch beobachtet als interpretiert zu ſein. Es gibt gewiß eine Weitengrenze des Organs, ein Bereich, innerhalb deſſen ſich die Reize befinden müſſen, wenn eine Perzeption zuſtande kommen ſoll, aber dieſe geht nicht mit der Größe des Organs Hand in Hand. Es gibt ſicherlich auch einen Antagoniſmus zwiſchen Nah- und Fernwahrnehmung (bildlich geſprochen), aber er beruht nicht auf einer Funktionseigentümlichkeit des Organs, ſondern auf der Enge des Bewußtſeins und der durch die Lebensweiſe bedingten Vorherrſchaft einer beſtimmten Apperzeptionsrichtung. Vielleicht ſind es ſolche Gedankengänge geweſen, aus denen die in ihrer Formulierung nur lückenhaft überlieferte Lehre vom Parallelismus zwiſchen Organ und Reiz entſtand.

Ariſtoteles hat die Philoſophie des Anaxagoras ſehr hoch geſchätzt, weſentlich weil ſie auf die alte Frage nach dem erſten Bewegungsanſtoß das Vernunftprinzip in die Welterklärung eingeführt hat. Sicherlich ſind Teleologie und Nuslehre für die Beurteilung der Leiſtung des Anaxagoras maßgebend. Wir müſſen prüfen, ob der Fortſchritt das große Lob des Ariſtoteles verdient und wir ſind ja bei dieſer Prüfung nicht Partei wie er, der in Anaxagoras ſeinen Johannes ſah, der ihm die Pfade bereitet hat.

Doppelt, ſo überzeugten wir uns, iſt der Nus zu verſtehen; zuerſt als Prinzip der Bewegung. Daß er nur den Geiſt für fähig hielt, das Werden einzuleiten, und daß er die Tendenz hat — mehr dürfen wir nicht behaupten — den Geiſt als weſensverſchieden aller Materie entgegenzuſetzen, auch allen Kräften desſelben, das macht ihn, der ſelbſt noch nicht Dualiſt heißen kann, zu einem Ahnherrn des Dualismus. Überall, wo der Urgrund des Seins in eine Zweiheit zerriſſen wird, in Gott und Welt, Materie und Bewußtſein, Leib und Geiſt, iſt ſeine Denkrichtung maßgebend. Wir ſtehen unter dem Bann einer agnoſtiziſtiſchen Erkenntnistheorie und metaphyſikfeindlichen Naturforſchung dieſer Gedankenbildung im Ganzen nicht freundlich, aber auch nicht unbefangen gegenüber, in der Naturerklärung zum mindeſten halten wir eine Ablehnung derſelben für durchaus begründet; die moderne Phyſik hat Subſtanz und Bewegung als korrelative Begriffe entwickelt; die Bewegung iſt ein Zuſtand der Materie, die Kraft eine Funktion derſelben, zum Seienden gehörig, wie das ſtoffliche Subſtrat.

Der Nus als teleologiſches Prinzip, das er ebenſo ſehr iſt wie ein mechaniſches, involviert einen Fortſchritt und zugleich den Beginn eines Irrweges. Anaxagoras hat als Erſter das Problem der Zweckmäßigkeit geſehen, im Zweck eine Kategorie erkannt. Allein indem er erklärte:

»die Vernunft hat alles ſo zweckvoll gemacht«, drehte er ſich tautologiſch
im Kreiſe, denn zweckmäßig heißt vernünftig. Auf zweierlei kommt es
an: die Zweckmäßigkeit zu ſehen, und ihr Zuſtandekommen zu erklären.
Dieſe Erklärung aber kann nur durch die kauſalen Wiſſenſchaften er-
folgen. Die Zweckmäßigkeit des Einzelnen unmittelbar oder mittelbar aus
zweckſetzender Vernunft entſpringen laſſen heißt das Problem zu einem
unlöslichen machen, oder ſich von dem Leitfaden der Analogie mit der
Zweckmäßigkeit menſchlichen Handelns nicht emanzipieren können. Von
der Natur im Ganzen auszuſagen ſie ſei zweckmäßig, iſt immer Grenz-
überſchreitung der Vernunft, da wir etwaige Zwecke der Wirklich-
keit als Totalität nicht kennen. Das Verdienſt, die Teleologie in den
Vordergrund gerückt zu haben, ſoll Anaxagoras unbenommen bleiben;
— Ariſtoteles iſt auch hierin von ihm abhängig — aber die Erhebung des
Zwecks zu einer Naturinſtitution, zu einem Erklärungsprinzip können
wir in wiſſenſchaftlicher Einſtellung nicht teilen.

Das reifſte naturphiloſophiſche Syſtem der vorſokratiſchen Periode, den
Abſchluß ihrer Frageſtellung erblicken wir im Atomismus. Entgegen den
Zweifeln Epikurs und Rohdes halten wir daran feſt, daß die Anfänge des-
ſelben auf Leukippos aus Abdera zurückgehen, daß er alſo auch zeitlich
durchaus vor die Sophiſten gehört, ſo gewiß er ſachlich vor die Behand-
lung der anthropologiſchen, ethiſchen und erkenntniskritiſchen Probleme
der Blütezeit attiſcher Philoſophie zu ſtellen iſt. Allein über dieſe erſte
Faſſung des Atomismus iſt uns Sicheres nicht bekannt; wir müſſen uns
deshalb bei unſerer Darſtellung an das Syſtem des den Meiſter über-
treffenden Schülers Demokritos halten, der freilich nach ſeiner Lebenszeit
mit Protagoras und dem jungen Sokrates zuſammen genannt werden
müßte. Doch wird niemand in der Perſönlichkeit und Geſinnung, wie im
Syſtem und den Lehren Demokrits Anhaltspunkte finden, die ihn der
zweiten Periode zuzuweiſen berechtigen; er iſt Zuſammenfaſſung und Ab-
ſchluß der erſten Bewegung, wenn auch in einer Zeit, in der eine zweite
ſich zu entwickeln begann.

Demokritos, zwiſchen 470—460 in der joniſchen Kolonie Abdera in
Thrakien geboren, benützte ſein reiches Erbe zu ausgedehnten Bildungs-
reiſen, beſonders nach Ägypten und dem Morgenlande. Der mündliche
Verkehr war damals noch das Hauptmittel der Ausbreitung geiſtiger Güter,
und es wirft auf das leidenſchaftliche wiſſenſchaftliche Streben Demokrits ein
helles Licht, wenn wir ihn die Stätten aufſuchen ſehen, an denen ſeit Jahr-
hunderten eine Schulweisheit gepflegt und tradiert wurde. In die Heimat zu-
rückgekehrt, widmete er ſich ganz den Studien, namentlich naturwiſſenſchaft-
lichen und mathematiſchen, auch geiſteswiſſenſchaftlichen. Aus den Fragmen-
ten können wir noch vertraute Kenntnis der Pythagoreer, Eleaten, des Ana-

xagoras und seines Landsmanns Protagoras feststellen. Mit der attischen Philosophie seiner Zeit hat er eine Verbindung entweder nicht gesucht oder nicht erreicht. Auffallend ist, daß Platon seiner nirgends ausdrücklich gedenkt, während Aristoteles — K. Vorländer hat es gezählt — ihn 78mal zitiert. Um die Details seines Lebens und seiner Person wuchert die Legende, ohne daß wir wissen, ob er durch Eigentümlichkeiten seiner Führung oder seiner Schicksale ihr Anhaltspunkte gegeben hat, ohne daß wir einen wahren Kern herauszuschälen vermögen. Unverständlich ist, wie der großzügige Denker zu dem Beinamen des lachenden Philosophen gekommen ist. Geradezu geschmacklos sind die Histörchen von seinem Alter und Tod: er habe sich selbst geblendet, um nicht durch optische Reize zerstreut zu werden. Sicher ist, daß er in seiner Heimat hochgeehrt einer wissenschaftlichen Genossenschaft vorstand, vielleicht derselben, der er selbst als Schüler des Leukippos einmal angehört hatte.

Demokritos ist der erste Polyhistor, der das ganze Gebiet der Wissenschaft auch schriftstellerisch behandelt hat, ebenso tief in seinen Gedanken wie breit in der Zahl der Materien, »ich bin unter meinen Zeitgenossen am weitesten herumgekommen, ich habe meine Forschungen weiter als jeder andere ausgedehnt und mehr Reden gelehrter Männer gehört«, ist kein unberechtigtes Selbstlob. Sein Stil, nach den erhaltenen Fragmenten mit Jonismen und abderitischen Dialekteigentümlichkeiten durchsetzt, wird von Cicero hochgerühmt, von einem Manne, der auch in philosophischen Abhandlungen gerade auf die Sprache großes Gewicht gelegt hat; Klarheit, Schmuck und rhythmische Schönheit rühmt er dieser Prosa nach und läßt uns den Verlust der Werke auch aus literar-ästhetischen Rücksichten bedauern. Im Altertum schrieb man ihm nicht weniger als 60 Werke zu, deren Titel uns durch ein in Tetralogien geordnetes Verzeichnis erhalten sind. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß darin Titelvarianten als eigene Werke gezählt sind. Laertius Diogenes nennt den Denker und Schriftsteller Demokritos einen wahren Fünfkämpfer, der Physik und Ethik, Mathematik, Musik und Technik gleichermaßen beherrscht habe; wenn man bedenkt, daß diese Titel im Altertum einen größeren Umfang hatten als heute, so wird der Universalismus seines Wissens und seiner Interessen dadurch schön veranschaulicht.

Wir müssen uns damit begnügen, das System Demokrits in seinen Grundlagen und seinem Aufbau zu kennzeichnen; jedes Eingehen auf die einzelwissenschaftlichen Leistungen in Meteorologie, Astronomie, Geographie, in den beschreibenden Naturwissenschaften, in Grammatik, Metrik, Harmonielehre und Poetik, in der Heiltechnik, Züchtungskunde, Taktik, in der Geometrie und Sphärik ist ausgeschlossen; wir können höchstens andeuten, wie seine Grundhypothesen für diese Disziplinen als heuristische

Prinzipien furchtbar wurden. Allein ohne Kunde von dem erkenntnistheoretiſchen Standpunkt würde die atomiſtiſche Metaphyſik unverſtändlich, ohne ſolche der Ethik unvollſtändig bleiben. So ergibt ſich für unſere Darſtellung ein Aufbau, der von der Erkenntnistheorie zur Metaphyſik fortſchreitet und mit der Ethik abſchließt.

Das Tun der Philoſophen iſt ſelbſt ein Problem; ſie haben über die Beſchaffenheit der Welt etwas Anderes gedacht und gelehrt, als der naive Menſch glaubte; ſie haben die Reſultate ihres Denkens höher gewertet als die Sinne, die natürliche Begriffsbildung der Alltagserfahrung; mit Pathos, mit Verachtung haben Herakleitos, Parmenides von der blinden Meinung der Maſſe geſprochen, Empedokles von dem ſpannenlangen Denken der Vielen. Sie haben inſtinktiv der Logizität ihres Denkens ſicher, alles Andere kurzweg für Irrtum, Trug erklärt, ohne Rechtfertigung ihres Tuns. Sicherlich hat auch Leukippos, der zeitlich der vorſokratiſchen Periode angehörige Materialiſt, nur Zahl, Geſtalt und Ordnung der ein Einzelding konſtituierenden Atome für wirklich erklärt, die anderen Eigenſchaften als Sinnenſchein verworfen, ohne ſich über die Geneſe desſelben den Kopf zu zerbrechen. Die ausgeführte Erkenntnistheorie des Demokritos iſt erſt durch das Auftreten des Protagoras ermöglicht. Trotzdem dürfen wir auf ſie eingehen, weil ſie ſich auf keine anderen Tatſachen ſtützt, als auch den Vorſokratikern bekannt waren, und keinen anderen Zweck hat, als eine Metaphyſik zu rechtfertigen.

Die ſpärlichen Fragmente und Notizen zerfallen in zwei Gruppen, in Andeutungen einer Theorie der Erkenntnis und in praktiſche Regeln für den Betrieb der wiſſenſchaftlichen Arbeit. Die letzteren, ein Gemiſch aus methodologiſchen Ratſchlägen und moraliſchen Ermahnungen zu Wahrheitsliebe, Vorurteilsloſigkeit und Fleiß, ſcheiden hier völlig aus.

Es gibt zwei Arten der Erkenntnis, unechte und echte; zur unechten gehört die Erkenntnis durch Geſicht, Gehör, Geruch, Getaſt, Geſchmack, allgemein: durch die Wahrnehmung der Sinne. Die echte iſt von ihr völlig verſchieden; wenn die unechte Erkenntnis nicht mehr ins Kleinere ſehen, hören, riechen, ſchmecken, taſten kann, ſondern ins Feinere eingedrungen werden muß — ſo tritt das vom Wahrnehmen verſchiedene, ihm an Erkenntnisdignität überlegene Denken in Aktion.

Der erſte Teil iſt unzweideutig, der Sinneseindruck enthält nicht die Realität; das auf den Sinnenſchein gebaute naive Weltbild mit ſeiner Anerkennung der ſinnlichen Qualitäten iſt falſch. Demokritos begründet dieſe Skepſis richtig mit der von Protagoras zuerſt in die Geiſtesgeſchichte eingeführten Subjektivität der Sinnesgegebenheit und Relativität der darauf baſierenden Meinung der individuellen Erfahrung. Er iſt gründlicher und klarer als Locke. Es kommt nicht darauf an, bei Konſtruktion der Wirklich-

keit unter den ſinnlichen Daten eine Auswahl zu treffen, nichts iſt in Wahrheit ſo, wie es den Sinnen erſcheint; »ein Ding iſt um nichts mehr ein ſo als ein ſo beſchaffenes; der Honig, der dem Gallenkranken bitter ſchmeckt, iſt um nichts mehr ſüß; es iſt auch falſch zu ſagen: er ſei ſüß, ſcheine aber dem Kranken bitter, gleich als ob über Sein und Wahrheit die Zahl entſchiede, und der Honig bitter wäre, ſobald die Mehrzahl der Menſchen Gelbſucht bekäme«.

Wenn Sinneserfahrung das Sein nicht erfaßt, ſo ſind wir entweder überhaupt nicht im Stande, das An ſich der Welt zu erkennen. Demokritos hat manchen Ausſpruch getan, nach dem man ihn für einen Skeptiker ſophiſtiſcher Obſervanz halten könnte. »In Wirklichkeit wiſſen wir nichts, denn die Wahrheit liegt in der Tiefe«. Wir dürfen ſolche Wendungen jedoch als peſſimiſtiſche Stoßſeufzer betrachten, wie ſie gelegentlich jedem entfahren, dem die Schwierigkeit der wiſſenſchaftlichen Forſchung und ihre ins Unendliche ſich verlierende Perſpektive auf die Stimmung fallen. Demokrit ſchritt vielmehr von der Ablehnung des Senſualismus und der Kritik der naiven Weltanſchauung zur ebenbürtigen Erkenntnis fort, zur methodiſchen Wiſſenſchaft, zum Schluß und zur denkenden Konſtruktion einer die Erſcheinungen erklärenden Wirklichkeit, in dieſem Punkt von Windelband zutreffend mit Platon verglichen. Leider ſind wir über die Motive ſeiner rationaliſtiſchen Erkenntnistheorie nur ſehr lückenhaft unterrichtet.

Zunächſt: die wahre Erkenntnis muß gegenüber der Sinneserfahrung allgemeingiltig ſein; »allen Menſchen gilt Dasſelbe als gut und wahr« iſt nicht im Sinne einer Identifizierung des Ethiſchen und Logiſchen geſagt, noch als Konſtatierung einer Tatſache; ſondern wie auf ethiſchem Gebiet die Scheingüter, nämlich die Luſtgefühle und ihre Bezugsgegenſtände individuell variabel, das ſittlich Gute ſeiner Idee nach Eines, dasſelbe für alſe Menſchen iſt, ſo intendiert auch die Wahrheit allgemeingiltig zu ſein und erweiſt ſich ſchon aus dieſem ſeit Herakleitos in der griechiſchen Philoſophie bekannten Grunde als prinzipiell von dem Wahrnehmungsinhalt verſchieden. Zu dieſer Wahrheitserkenntnis gelangt man, wenn der Widerſpruch der Sinnesdaten denkend beſeitigt und die Grenzen der Sinneserfahrung überſchritten werden. Die Sinne bezeugen, z. B. daß ein Ding im Ganzen, an ſeiner Oberfläche rot oder blau iſt; gehen wir aber ins Feinere, fragen wir: iſt jeder kleinſte Teil des Dinges auch rot oder blau? jeder unſichtbar kleinſte Teil? dann kann uns die Sinneserfahrung nicht mehr Führerin ſein, nur das verſtändige Denken kann uns Anhaltspunkte für die Qualifikation des Seienden geben. Man muß nach Demokritos den Weg der Wiſſenſchaft beſchreiben als denkendes Hinausgehen über die Sinneserfahrung, als Konſtruktion eines Seins, das die ſinnlichen Qualitäten möglich macht, ſie aber ſelbſt nicht mehr an ſich trägt.

Dieſe Interpretation ſtimmt jedenfalls mit Demokrits tatſächlichem Vorgehen und ſeiner Leiſtung überein.

Man darf ſich nicht ein beliebiges Syſtem austräumen, ſondern muß unter ſteter Kontrolle durch die Wahrnehmung von der Sinneserſcheinung zum Realen, vom Einzelnen zum Allgemeinen in Begriff und Geſetz ſchließend fortſchreiten. Bei Galen iſt eine in dieſer Hinſicht lehrreiche Notiz enthalten. Nachdem Demokritos ſein Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmung in dem Satz ausgeſprochen: »Scheinbar iſt Farbe, ſcheinbar Süßigkeit, ſcheinbar Bitterkeit, wirklich nur Atome und Leeres«, läßt er die Sinne gegen den Verſtand reden: »Du armer Verſtand! Von uns nimmſt du deine Beweisſtücke, und willſt uns damit beſiegen! Dein Sieg iſt dein Fall.« Deutlich ſind damit die logiſchen Grundlagen der induktiven Naturforſchung bezeichnet. Vom Wahrnehmbaren geht die Forſchung aus, ſie läßt die dabei ermittelten Kräfte und Eigenſchaften auch jenſeits der Wahrnehmungsgrenze Geltung haben, ſolange kein Widerſpruch entſteht. Dann werden Folgerungen aus dem ſo geſetzten Seienden in neuen, auch experimentellen Wahrnehmungen aufgeſucht, um die Hypotheſe ſei es zu beſtätigen ſei es zu widerlegen. Im letzteren Falle oder bei Entdeckung neuer Tatſachen werden auch neue, verbeſſerte Hypotheſen aufgeſtellt, dieſe ihrerſeits geprüft uſw., bis ein in ſich widerſpruchsfreies und mit allen beobachteten Tatſachen übereinſtimmendes Geſamtbild der Wirklichkeit reſultiert. Die richtig interpretierte Wahrnehmung iſt der Weg, auf dem das Denken zum Sein gelangt; das gedanklich erfaßte Sein rückwirkend der Ausgangspunkt, von dem aus das Denken die Wahrnehmung erklärt. Die Welt der Erfahrung iſt vernichtet, weil nicht ſelbſt das wahre Sein, und gerettet, weil mit ihm geſetzmäßig verbunden. Selbſt die der behaupteten Wahrheit widerſprechenden Züge in ihr finden Erklärung und Rechtfertigung als *notwendige Illuſionen*, und hören damit auf, ein Einwand zu ſein, ähnlich wie der Augenſchein der Bewegung der Sonne ſein Gewicht als Argument gegen die Lehre des Kopernikus einbüßte, ſobald dieſer die ſcheinbare Bewegung als unvermeidliche Folge ſeiner Auffaſſung erklären konnte. Die Erkenntnistheorie Demokrits iſt die Löſung der Unklarheiten der philoſophiſchen Syſteme vor Sokrates, und ſelbſt noch eine vorſokratiſche Tat, inſofern ſie nicht nur ohne Kenntnis der Perſönlichkeit und Gedanken des Sokrates erfolgte, ſondern auch keines der Elemente enthält, die erſt durch Sokrates und ſeine Nachfolger der griechiſchen Philoſophie erarbeitet worden ſind. Mag Demokritos auch nur mit Hilfe und im Intereſſe ſeiner Metaphyſik zur Unterſcheidung eines mundus sensibilis und mundus intelligibilis gekommen ſein, die Scheidung ſelbſt bleibt auch unabhängig von der materialiſtiſchen Metaphyſik ſinnvoll, und iſt in ähnlicher Weiſe auch von Philoſophen begründet worden, die

in ihren metaphyſiſchen Anſchauungen ausgeſprochene Gegner Demokrits geweſen ſind.

Das metaphyſiſche Problem der Vorſokratik löſte er durch den Atomismus. So ſummariſch, wie Laërtius Diogenes berichtet, läßt ſich freilich das Großartige dieſer Theorie nicht verdeutlichen; außer den wenigen Fragmenten benütze ich weſentlich die tieferblickenden Wiedergaben des Simplizius und des allerdings in polemiſcher Abſicht referierenden Ariſtoteles; ich werde ausdrücklich hervorheben, inwiefern alle bedeutenden vorſokratiſchen Gedanken für die Schöpfung des Atomismus notwendig waren, als Bedingungen desſelben ihre hiſtoriſche Fruchtbarkeit entfalteten.

Das Seiende iſt ein Doppeltes: der eine unendliche leere Raum und die in unendlich vielen, unteilbar und unſichtbar kleinſten Körperchen exiſtierende Materie, die Atome. Die Atome ſind nicht durch Verdinglichung der Sinnesqualitäten zu letzten Weltelementen zuſtande gekommen — wie bei den Mileſiern, bei Empedokles und Anaxagoras oder wie neuerdings bei den Empfindungspſychologen — ſondern zur Befriedigung theoretiſcher Bedürfniſſe unter dem Einfluß der pythagoreiſchen Anfänge der mathematiſchen Naturwiſſenſchaften klüglich ausgedacht. Sie unterſcheiden ſich nicht durch ihre Qualität, ſondern nur durch die mathematiſchen Momente der Geſtalt, Größe, Lage, ſekundär auch der Schwere, und Ariſtoteles hat nicht ſo unrecht, wenn er den Atomismus pythagoreiſcher Denkweiſe beſchuldigt, die das Seiende zu Zahlen macht, inſofern die zahlmäßig faßbare Geſtalt der Atome der Hauptunterſchied derſelben iſt und die realen Dinge weſentlich durch die Zahl der ſie konſtituierenden Atome individualiſiert werden — ähnlich wie die Körper in der modernen Chemie.

Den *Unterſchied der Geſtalt* hat Demokritos übernommen; ohne eine unendliche Mannigfaltigkeit von Grundgeſtalten ſchien dem mit den Geſetzen der Kombinationsrechnung noch nicht vertrauten Phyſiker die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen unerklärlich; außerdem gab es keinen vernünftigen Grund, den Atomen nur eine oder einige Geſtalten zuzuſprechen; und wenn dieſer Mangel eines zureichenden Grundes für den Ausſchluß irgend einer Geſtalt auch kein Beweis für die *Exiſtenz* unendlich vieler Geſtalten iſt, ſo doch für die *Möglichkeit*. Wenn dieſes Mögliche auch noch notwendig ſchien als Erklärungsgrund für die Vielheit der Erſcheinungen, ſo dürfen wir ſeine Annahme als eine damals überlegte und begründete uns gefallen laſſen. Detailausführungen ſind unbekannt. Bei Cicero leſen wir, daß die Feueratome als kugelig betrachtet wurden; Ariſtoteles verdeutlicht die Geſtaltverſchiedenheit der Atome durch diejenige der Buchſtaben, und vergleicht die Zuſammenſetzung der Dinge aus Atomen mit jener der Worte aus Buchſtaben. Aus dem *Unterſchied*

der Geſtalt wird ein ſolcher der Größe gefolgert. Verſchiedenheit der Größe erſcheint bei unteilbar kleinen Atomen paradox, aber nur ſolange, als man die Unteilbarkeit des Kleinſten in ſeinen räumlichen Dimenſionen wurzeln läßt, nicht mehr, wenn die Unteilbarkeit in der Solidität, der inneren Kraft der Selbſtbehauptung gründet. Auch ein Unterſchied der Schwere mußte als urſprünglicher feſtgehalten werden. Ohne ihn wäre ein ſolcher der Größe bei den ihrer Maſſe nach homogenen Atomen willkürliche Annahme, die den Erfahrungen über die Korrelation von Größe und Gewicht bei gleichartigen Stoffen widerſpricht.

Zu den primären Unterſchieden nach Geſtalt, Größe, Schwere treten ſecundäre, die als Konſequenzen der Bewegung auftretenden Unterſchiede der Lage, verdeutlicht durch den gleichen Buchſtaben in aufrechter, ſchräger, verkehrter Stellung A∀ᐅ, und der Anordnung, verdeutlicht durch verſchiedene Gruppierung gleicher Buchſtaben, AN und NA.

Die Atome ſind die eine, der leere Raum iſt die andere Komponente des Seienden. Die Wahrnehmungswelt drängt zur Annahme der Bewegung als der Grundform aller Miſchung, Veränderung, alles Geſchehens, Bewegung ohne leeren Raum ſcheint unmöglich, da das Seiende von der Wahrnehmung aus konſtruiert werden muß, wird der leere Raum als ſeiend behauptet. Im Chaos war er ſchon mitgedacht geweſen, Verdichtung und Verdünnung ſchloſſen ihn ein, von den Ausläufern der Eleatik war er mit dem Nichts identifiziert, verworfen worden. Demokritos hat, zweifellos auf Tatſachen geſtützt, mit vollem Bewußtſein das Leere der Maſſe entgegengeſetzt, und das »Nichts« für ebenſo real gehalten, wie das »Etwas«. Die Motive, welche Ariſtoteles als Beweisgründe für den leeren Raum anführt, ſind nicht ſtichhaltig, aber auch wohl kaum authentiſch.

Die doppelgeſtaltige Frage der vorſokratiſchen Metaphyſik: woraus beſtehen die Dinge? wie entſtehen ſie? iſt im Atomismus einheitlich beantwortet, die Subſtanz der Dinge iſt die atomiſtiſch konſtituierte Materie, und die Grundform der Geneſis iſt die Bewegung der Atome im Raum. Das Problem, welches dieſer mechaniſtiſchen Weltanſchauung noch blieb, war die Entſcheidung über den Anfang des Werdens.

Empedokles und Anaxagoras hatten dualiſtiſch den zu miſchenden Stoffen die Kraft gegenüber geſtellt, als anderen Weſens wie ſie. Demokritos läßt die Bewegung ebenſo ewig ſein, wie die Atome, hat alſo eine eigene, die Bewegung erſt einleitende Kraft nicht mehr nötig. Ariſtoteles wirft den Atomiſten vor, daß ſie ſich des Problems des Anfangs und der Urſache der Bewegung entſchlagen hätten, allein der Vorwurf iſt ungerechtfertigt. Ariſtoteles hat auch kein reines Gewiſſen, er weiß, daß Demokrit eine Antwort auf die Frage nach Urſache und Anfang der Bewegung gegeben hat, aber er iſt mit ihr nicht zufrieden, weil ſie das Prinzip der Bewegung nicht

von der Materie trennt, nicht in einen bewußten Zweck-Ordner, einen überweltlichen Gott verlegt. Diese Abweichung von der naiven Teleologie veranlaßt ihn zu behaupten, Demokritos ließe die Welt »von selbst« werden, und spätere, des Griechischen wie der philosophischen Denkweise weniger kundige Zeiten haben daraus den Satz gemacht: die Welt wird durch Zufall.

Die Behauptung, Demokrit mache den Zufall zum Urheber der Welt, ist falsch; er hat energischer als je ein antiker Denker nicht nur auf Gott und Zwecke, sondern auch auf den Zufall als Naturerklärung verzichtet, »auf dieses Idol zur Beschönigung der eigenen Ratlosigkeit.« Nichts geschieht zufällig in der Welt, sondern alles nach Vernunftgründen und der Notwendigkeit. So hat er auch die Bewegung, das Werden als notwendig begriffen, als logische Folge seiner Konstruktion des Seienden. Sicherlich ist die Ableitung der Bewegung aus der ungleichen Schwere der Atome erst ein Gedanke Epikurs. So unklar Demokrit (oder die Überlieferung) in diesem Punkte ist, gewiß hielt auch er die Ursache der Bewegung für immanent, darum ewig und ewig wirksam und brachte sie in Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Atome, wenn auch noch nicht mit ihrer verschiedenen Schwere. Freilich ist die Lehre von der Bewegung insofern der schwächste Punkt dieser Metaphysik, als die durch Anaxagoras in so helles Licht gesetzte Zweckmäßigkeit der Weltbildung bei der Konzeption des Atomismus nicht genügende Berücksichtigung fand. Ich meine nicht, daß die Zweckmäßigkeit der Welt eine mechanische Erklärung ausschließt; aber es ist fraglich, ob gerade die von Demokrit entworfene Mechanik der Atome imstande ist, nicht nur Zweckmäßiges überhaupt verständlich zu machen, sondern das Überwiegen der Zweckmäßigkeiten, die teleologische Grundstruktur der Welt. Wir teilen auch die Meinung nicht, daß nur ein fabricator mundi als Ursache der Zweckmäßigkeit in Frage kommen kann; sogar wenn wir Gott als causa remotissima heranziehen, können wir uns nicht der Aufgabe verschließen, die von ihm gewollten und ewig festgelegten Veranstaltungen zu erforschen, die kausal wirkend die causa proxima der zweckmäßigen Dinge sind. Andernfalls würde uns das Weltgeschehen zum planlosen, unberechenbaren Spiel eines Gottes, und den ursachlosen Bizarrerien seiner Einfälle nachzuspüren wäre erfolglos und töricht zugleich.

Mit seinen Prinzipien versucht Demokritos das ganze Weltgebäude einheitlich zu erklären, die Detailforschung seiner Zeit zusammenfassend und fortführend. In dem unendlichen Raum bewegen sich von Ewigkeit her die Atome, auch sie unendlich an Zahl und Formen. Überall wo diese Bewegung der Atome sich zu Wirbeln verdichtet, ist ein Anfang zur Weltbildung gegeben. Solcher Welten gibt es gleichzeitig und nacheinander eine unzählbare Fülle. Der Prozeß der Bildung jeder einzelnen

verläuft in folgenden, an unſerem Planetenſyſtem exemplifizierten Stufen: durch den Wirbel werden die leichteren Atome an die Peripherie geſchleudert, die ſchwereren in der Mitte zuſammengeballt; das Ganze bildet ſchließlich eine von einer Haut umſchloſſene rotierende Kugel. Aus den ſchweren Atomen wird die Erde, indem Glutwinde die ſchlammige austrocknen und noch Stücke von ihr abreißen, die als Sonne und Mond um ſie kreiſen und durch Reibung glühend werden. Auch auf Erden ſind alle Dinge Atomkomplexe, geſchieht alle Wirkung durch Druck, Stoß, Gegenſtoß und mit der Maſſe wachſenden Widerſtand. Alle Qualitäten der Dinge werden in Atomverhältniſſen objektiviert. Undurchdringlichkeit, Kohäſion, und Schwere beſitzen die Atome ſelbſt; Wärme, Farbe, Geſchmack hat er ihnen ausdrücklich abgeſprochen, die Möglichkeit dieſer ſekundären Qualitäten aber in der objektiven Verſchiedenheit der Atome grundgelegt. Bei erſtaunlich dürftigen Angaben über die Anatomie des Auges finden wir den Verſuch, Weiß, Schwarz, Rot, Grün als Grundfarben zu erweiſen und ſie durch Glätte bzw. Rauhigkeit, größere oder geringere Beweglichkeit der Atome zu erklären. Der Schall iſt verdichtete, mit Gewalt ins Ohr dringende Luft; die Geſchmacksempfindung des Herben iſt mechaniſche Reizung mit kantigen, die des Süßen Reizung mit rundlichen Atomen. Auch die Erklärung des Pſychiſchen und der Bewußtſeinstatſachen bewegt ſich in den Bahnen der Atomhypotheſe: die feinen, runden, glatten, beweglichen Atome, wie ſie auch das Feuer konſtituieren, ſind das phyſiologiſche Subſtrat des Bewußtſeins. Es iſt übrigens wahrſcheinlich, daß Demokritos eine Allbeſeelung annahm, die Lebensatome auch in Tier und Pflanze vorhanden ſein ließ und die Atmung als einen Vorgang der Erneuerung der Seelenatome gedeutet hat.

Als tief hat ſich nach den Forſchungen P. Natorps die Ethik Demokrits enthüllt; ohne einen kurzen Hinweis auf ihren Geſinnungsſtandpunkt erſchiene mir das Bild ſeiner Philoſophie unvollſtändig und die Gefahr nahe, daß dem Schöpfer der mechaniſchen Weltanſchauung jener ſeichte Eudämonismus imputiert würde, der häufig genug mit ihrer Erneuerung verknüpft war.

Das Lebensziel iſt Seelenſtärke und Seelenruhe, inneres Gleichgewicht im Wechſel der Schickſale und Freiheit im Sturm der Leidenſchaften. Der Weg zu dieſem Ziel iſt die Tugend der Weisheit, die den rechten Gedanken, das rechte Wort, die rechte Tat garantiert, während Unkenntnis des Beſſeren die Urſache der Sünde iſt. In der Weisheit ſind alle Tugenden enthalten, ſie iſt objektiv gewendet, das Syſtem der Güter und Werte. Durch Anlagen begünſtigt, durch Belehrung und Übung erworben und unterhalten, iſt ſie die freie Tat des Menſchen, die Geſinnung, die nicht aus Klugkeit oder Furcht, ſondern aus Pflicht ſich der Sünde enthält.

Durch die Nebel mangelhafter Überlieferung und entſtellender Erneuerungen iſt Demokrits Syſtem heute nur in ſeinen allgemeinen Umriſſen erkennbar. Was es ſo groß und für die Folge fruchtbar gemacht hat, iſt ſeine Geſchloſſenheit und rein wiſſenſchaftliche Haltung. Demokritos rechtfertigt Wiſſenſchaft und Philoſophie, inſofern er neben der eleatiſchen Forderung widerſpruchsloſer Denkbarkeit als zweites Kriterium der Wahrheit Übereinſtimmung mit der Erfahrung feſthält und ſo ſich derjenigen Löſung des *Erkenntnisproblemes* nähert, auf der Wiſſenſchaft und Philoſophie der Erfahrung in der Gegenwart ruhen. Seine Metaphyſik iſt eine abgeſchloſſene Löſung des *Seinsproblems*, indem ſie Atome und leeren Raum als Elemente der Welt, die Bewegung als Grundform der Geneſis einführt und mit dieſen Hypotheſen die Dinge, ihre Qualitäten und Schickſale, das Leben und den ganzen Prozeß der Weltbildung einheitlich erklärt. Dieſe ſtrenge Durchführung einer natürlichen Erklärungsweiſe und der Verzicht auf den ſublimierten Anthropomorphismus, der ſich noch bei Anaxagoras findet, wurden vorbildlich für die Naturforſchung der neueren Zeit. Demokritos hat ſchließlich zuerſt *Wertprobleme* zuſammenhängend behandelt, neben äſthetiſchen vorzugsweiſe die Fragen der Ethik, und hat aus einer allgemeinen, im Ziel des Menſchen gegebenen Norm eine reich ausgeführte Tugenden- und Pflichtenlehre abgeleitet, während die Pythagoreer den Schwerpunkt der Ethik in die Praxis verlegten, Herakleitos aus Widerſprüchen keinen Ausweg fand und die übrigen Vorſokratiker Wertprobleme auf ſich beruhen ließen.

Überblicken wir die Entwicklung des philoſophiſchen Denkens von Thales bis Demokritos, ſo finden wir beinahe alle Richtungen vertreten, die auch heute noch eine die Geiſter beunruhigende Kraft beſitzen; Materialismus, Empirismus, Idealismus, Rationalismus, der Streit um mechaniſche oder teleologiſche Weltauffaſſung, Theismus, Deismus, Pantheismus und andere auch für uns beſtehende Probleme treten hier in ihrer einfachſten Urgeſtalt auf; wir durchſchauen noch ihre Geneſis, und überblicken alle Motive; darauf beruht der Wert gerade dieſes Abſchnittes der Geſchichte der Philoſophie für das eigene Philoſophieren.

Das Ende der Vorſokratik.

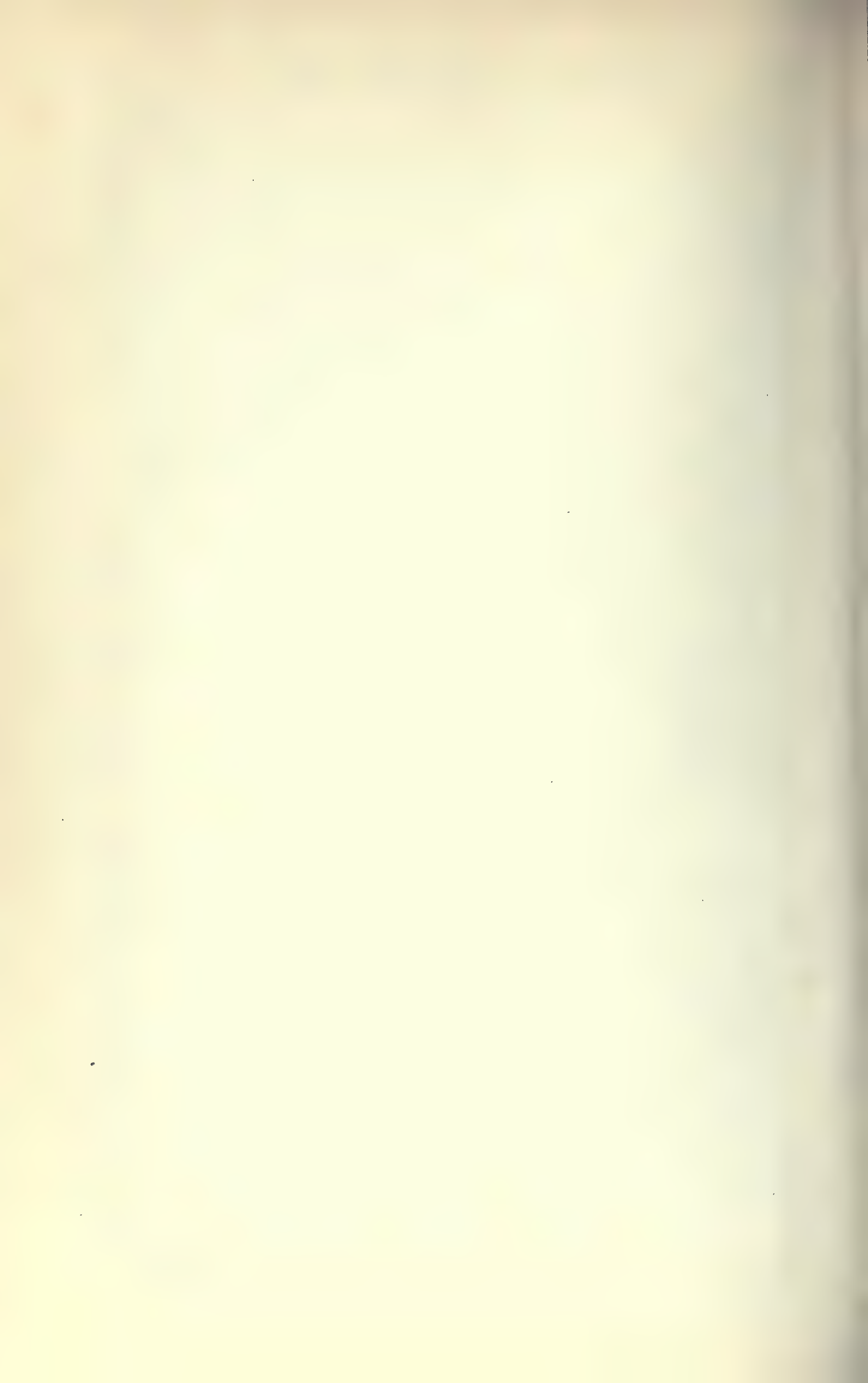
Die erſte Periode der griechiſchen Philoſophie endete in einer Zeit, in der ſich ein gründlicher Wandel der Struktur des Volkes und ſeiner Anſchauungen vollzog. Die Griechen hatten bis ins 5. Jahrhundert eine nationale Einheit von weſentlich gleichartig denkenden und fühlenden Individuen gebildet, die trotz der Unterſchiede von Arm und Reich, Herrſchend und Abhängig, Klug und Dumm an dieſelben Götter und Ideale glaubten,

an die gleichen Pflichten sich gebunden fühlten und als Griechen sich von allen Barbaren unterschieden wußten. Allmählig aber waren selbstbewußte und selbständige Persönlichkeiten in immer größerer Zahl und auf allen Gebieten der Kunst, der Wissenschaft, des Krieges, des Handels und der Politik hervorgetreten, der Individualismus sprengte den einheitlichen Geist. Gegen die Volksreligion erhob die Philosophie Einspruch, besonders seit Xenophanes, gegen das mythologische und naive Weltbild hatten die Physiker Angriff auf Angriff gerichtet, die nationale Sitte geriet durch den Vergleich mit anderen Kulturen ins Wanken, die Einheit des Volkes zerfiel in Individuen und Gruppen von solchen, in Parteien, und immer schärfer trennt sich eine Schicht der Gebildeten von der Masse des Volkes.

Die Philosophie war an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt gewesen und wurde hinwiederum von ihr wesentlich berührt. Das Interesse für die Probleme der Naturphilosophie erlahmte, teils infolge des Widerspruchs der Systeme, der eine Fortsetzung als Sisyphusarbeit erscheinen ließ, mehr aber, weil inzwischen immer stärker eine reine, methodische Naturforschung zur Geltung gekommen war, ein fachwissenschaftlicher Betrieb der Mathematik, Physik, Medizin, Astronomie, der naturgemäß die Spekulation als müßige Phantasievergeudung erscheinen ließ. Dafür rücken im Zusammenhang mit dem allgemeinen Kulturwandel der Mensch und die Gesellschaft in den Mittelpunkt des Interesses. Die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft, die Grundbegriffe nicht nur der nationalen, sondern aller Sittlichkeit werden problematisch, Logik, Ethik und Ästhetik bereiten sich vor, Rhetorik, Grammatik und Politik blühen.

Zugleich mit den Prolemen änderte sich die Stellung der Philosophie. Vorher in mehr oder minder geschlossenen Schulen, aus reiner Liebe zur Theorie gepflegt, tritt sie jetzt hinaus auf den Markt des Lebens, als Mittel im Kampf um politische Macht und soziales Ansehen, mit der Verheißung: »tüchtig zu machen zum Reden und Handeln, zur Leitung des Hauswesens und des Gemeinwesens.«

Die Männer, welche diesen Umschwung tragen und verkörpern, sind die Sophisten und Sokrates, der größte derselben, zugleich ihr größter Gegner. Man hat Unrecht, in ihnen nur die Dekadenz des metaphysischen Geistes zu sehen, ihre Philosophie ist nicht müde Resignation in Skepsis und Relativismus, sondern folgenschwere Formulierung neuer Fragen, sie sind nicht Ende, Abschluß einer Periode, sondern Anfang einer solchen. Sie lassen das Thema Natur auf sich beruhen und führen das Thema Mensch in die Philosophie ein.



SOKRATES UND DIE SOPHISTIK



Der philoſophiſche Charakter der Sophiſtik iſt ſchwer zu beſtimmen. Denn der Name *σοφιστής* bedeutet nicht ein gemeinſames Bekenntnis, ſondern eine beſondere Art zu lehren. Die Sophiſten waren Wanderlehrer für Geld — etwas im damaligen Griechenland Unerhörtes. Die vornehm-ſtrenge Art eines Heraklit und Parmenides, ſich ſinnend in das All zu verſenken, und das, was ſie dort erſchaut, nach Prophetenweiſe zu verkünden; der lebensabgewandte große Denkerſtil dieſer Männer war den Sophiſten fremd. Sie ſchauen nicht, ſie verkünden nicht; ſie klügeln und lehren für Geld; ſie ſuchen die Theorie unmittelbar für die Praxis zu verwerten. Rhetorik und Politik ſind ihre vornehmſten Künſte. Sie ſind Volksaufklärer, Populariſatoren ohne ein gemeinſames Credo.

Unter den Sophiſten gab es nun ganz verſchiedene Typen: Polyhiſtoren und Wiſſenſchaftsverächter; Erbauungs- und Klugheitsprediger; Paradoxiſten und Trivialiſatoren; Konſervative und Radikale; geniale und ſeichte, Ernſt- und Spaßphiloſophen, welche die Dialektik dazu benutzten, *τὸν ἥττω λόγον κρεῖτον ποιεῖν* (den ſchlechten Satz zum beſſeren zu machen), und welche als Advokaten dem Gegner den Mund verſchloßen. Kunſtſtückchen, wie ſie uns Plato von dem Brüderpaar Eutydemos und Dionyſodoros vor Augen führt, mögen an der Tagesordnung geweſen ſein. Den Durchſchnittsſophiſten nennt Gompertz ſehr geiſtreich, »halb Journaliſt, halb Profeſſor«. Und Beiſpiele für dieſe Männer aus unſerer Zeit wären etwa Maximilian Harden, Henry Thode, Ernſt Horneffer.

Der Typus eines Sophiſten alten konſervativen, erbaulichen Schlages iſt Prodikos aus Keos, ein älterer Zeitgenoſſe des Sokrates. Seine Reden erreichen ihren Höhepunkt in der Erzählung von Herakles am Scheidewege, wie ſie uns Xenophon in den Memorabilien ſchildert. Hier kämpft das ſinnliche Glück mit der *ἀρετή* (Tugend), die Arbeit und Mühe verlangt, um die Gefolgſchaft des Herakles.

Auf weit höherem Niveau ſteht Gorgias, der glänzende Rhetor aus Leontinoi. Er bannt den radikalen Skeptizismus und Nihilismus in die Theſen: Es iſt nichts; denn das Sein iſt nicht geworden, wie die Eleaten lehrten, und ein ewiges Sein iſt eine Denkunmöglichkeit. Gäbe es etwas, ſo wäre es nicht erkennbar. Wäre es erkennbar, ſo wäre es nicht mitteilbar, da Worte nicht Sachen, ſondern nur Laute mitteilen können. Auch konſtante, allgemeingültige ethiſche Werte gibt es nicht; denn die Tugend des Weibes iſt eine andere als die des Mannes, die des Kindes eine andere als die des Greiſes uſw.

Dieſen Gedanken nahm Hippias aus Elis auf, der große Polyhiſtor, der alle Wiſſenſchaften ſeiner Zeit, Aſtronomie, Phyſik, Poetik, Mnemotechnik, Muſik, ja alle Handwerke zu beherrſchen vorgab und auf einer Verſammlung in Olympia in ſelbſtfabrizierten Gewändern und Schuhen erſchien.

Er ſcheidet ſcharf zwiſchen den φύσει ⟨an ſich⟩ und dem νόμῳ ⟨geſetzlichen⟩ oder dem θέσει ἀγαθόν ⟨geſetzten guten⟩; zwiſchen natürlichem und künſtlichem, normalem und konventionellem Recht; zwiſchen dem, was giltig iſt, und dem, was gilt, zwiſchen dem de jure und dem de facto, wie wir heute ſagen würden. Jenes iſt ewig, unwandelbar, allgemeingiltig, dieſes vergänglich, veränderlich, individuell.

Die Vieldeutigkeit in den Begriffen φύσει und θέσει ſuchte Traſymachos in der Politeia Platos zu klären. Das poſitive Recht iſt das dem Stärkeren Nützliche. Die Stärkeren ſind die Geſetzgeber. Das natürliche Recht iſt nur eine pſychologiſche Finte der Machthaber, die das ihnen Nützliche, nämlich den Gehorſam und das Sichducken der Maſſe, als das »an ſich« Gute dieſer Maſſe glaubhaft machen.

Die Krönung dieſer egoiſtiſchen und individualiſtiſchen Machtmoral durch die anarchiſtiſche vollzogen Männer wie Kallikles im platoniſchen Gorgias. Das φύσει ἀγαθόν iſt das Ausleben aller Inſtinkte der ſtarken Perſönlichkeiten, wie es die φύσει, z. B. das Tierreich, überall zeigt. Gerade die konventionelle Moral mit ihrer Tugendliſte der Gerechtigkeit, der Selbſtbeherrſchung, des Mitleids, iſt das künſtliche Werk der ſchwachen, aber zahlloſen Maſſe, die, um ihre Knechtung vor dem Willen der Starken aufzuheben, die altruiſtiſchen Werte auf den Thron ſetzt. Damit nahm Kallikles auf weſentlichen Punkten Nietzſches Lehre von der Herren- und Sklavenmoral vorweg.

Das Genie der ſophiſtiſchen Bewegung iſt Protagoras aus Abdera, den Plato im Dialog »Protagoras« und im »Theätet« in bewundernder Ehrfurcht bekämpft. Protagoras fand die erlöſenden Worte für die kritiſche Methode, für deren radikale Ergebniſſe, den Subjektivismus und Relativismus in der Erkenntnistheorie und vielleicht auch in der Wertlehre dieſer Zeit. Und ſo geht auf ihn der Skeptizismus Pyrrhos aus Elis, des Vaters der philoſophiſchen Zweifellehre, zurück. Protagoras faßte ſeine Anſchauungen in den einen Satz zuſammen, der zu den wenigen gehört, das uns erhalten iſt. »Der Menſch iſt das Maß aller Dinge, der seienden, daß ſie ſind, der nichtſeienden, daß ſie nicht ſind«. Unter den Menſchen iſt mit Plato und Ariſtoteles und gegen Grott, Gompertz und andere neuere Interpreten der Menſch als Einzelner, nicht als Gattungswesen zu verſtehen. Wie kam er dazu, und was bedeutet dieſer kühne Ausſpruch, der uns begreiflich macht, warum der größte Feind aller Sophiſten, warum Plato doch nur mit Achtung und Ergebenheit von diesem Gegner redet? Kurz geſagt ſo: Alle Erkenntnis beruht auf den Sinnen. In den Sinneswahrnehmungen aber fließt der Reiz von den Objekten mit unſeren eigenen Zutaten zuſammen; die Sinneswahrnehmungen, αἴσθεσις ſind ein Miſchprodukt von objektiven und ſubjektiven Qualitäten. Daher gibt keine

Sinneswahrnehmung das Ding an ſich korrekt, adäquat wieder. Und da der Zuſtand der Sinnesorgane bei den einzelnen menſchlichen Individuen und den einzelnen Tieren verſchieden iſt, ſo erſcheint A. derſelbe Gegenſtand anders als B. Daher iſt für A. etwas anderes wahr als für B. Die Relativität der Wahrheit leuchtet ein und damit der Protagoreiſche Satz: *πάντι λόγῳ ἴσος λόγος ἀντικεῖται* ⟨jedem Urteil ſteht ein gleiches Urteil entgegen⟩. Hierauf gründen die ſpäteren ſkeptiſchen Schulen das Prinzip der Iſoſthenie; und Kant in ſeinen Antinomien der reinen Vernunft beweiſt ähnlich die Unerkennbarkeit der Welt durch die Gegenüberſtellung gleich gut beweisbarer Theſen und Antitheſen. So wurde Protagoras zum Begründer eines ſenſualiſtiſchen Skeptizismus.

Ob er auch ethiſch ebenſo gedacht hat, iſt nicht feſtzuſtellen. In Platos Protagoras lehrt der Sophiſt eine *αἰδώς*, die allen Menſchen von der Gottheit ins Herz geſenkt iſt; im Theätet lehrt er nur das Daſein von Werten als variabler Willkürsakte, als *θέσει ἀγαθά*. Aber in religionsphiloſophiſcher Hinſicht bleibt er ſeinen Grundüberzeugungen treu: »Von den Göttern vermag ich nicht zu wiſſen, nicht, daß ſie ſind, und nicht, daß ſie nicht ſind; denn vieles hindert, das zu wiſſen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menſchliche Leben, daß es ſo kurz iſt.«

Den Beſtrebungen der Sophiſten tritt auf vielen Punkten Sokrates entgegen. Ein unparteiiſches Bild von deſſen Perſönlichkeit und Lehre iſt ſchwer zu gewinnen. Schriften hat er nicht verfaßt, und die Haupdarſteller ſeines Lebens und Wirkens, Xenophon, Plato und Ariſtoteles gelangen zu keiner Einigung.

Des Sokrates Lebenszeit läßt ſich mit Hilfe des Datums ſeines Todes und der Angabe in der Platoniſchen Apologie, daß Sokrates ſiebzig Jahr alt geworden, dahin berechnen, daß Sokrates 469 geboren und 399 geſtorben iſt. Er war der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete; er ſtammte aus ärmlichen Verhältniſſen, in denen er auch verblieb. Ein Staatsamt hat er nicht bekleidet, ſeine Pflichten als Bürger und Soldat bei Potidäa, Delion, Amphipolis, wo er dem Alkibiades das Leben rettete, ſowie anläßlich der Anklage der Feldherren bei den Arginuſen glänzend erfüllt. Über ſeinen eigentlichen Beruf werden wir gleich Näheres erfahren. Der Einführung neuer Götter und der Verderbnis der Jugend angeklagt, wurde er verurteilt und leerte im Jahre 399 unter den bekannten Umſtänden den Giftbecher.

Sokrates gehört zu jenen Perſönlichkeiten, in denen ſich der Ernſt und die ſittliche Strenge der alten Zeit mit dem kritiſchen und beweglichen Geiſt der neuen Zeit kreuzen. Speziell auf moraliſchem Gebiete zeigte zeigte ſich der neue Geiſt bei Sokrates darin, daß er die ethiſchen Fragen als Probleme faßte, ſich nicht mit der Sanktion ſittlicher Vorſchriften durch

Autorität begnügte, ſondern Gründe verlangte; ſich nicht mit der Ausübung ſittlicher Handlungen aus Inſtinkt und Gewohnheit zufrieden gab, ſondern ein vollbewußtes, auf heller Erkenntnis beruhendes ſittliches Handeln forderte. Der altgriechiſche Geiſt aber lebte in Sokrates inſoweit, als dieſer entgegen der kritiſchen Zerſetzung und Negation der Sophiſten durchaus an dem Beſtehen allgemeingültiger Wahrheit ſittlicher Normen, an der Richtigkeit der ſtaatlichen Geſetze, und an der Notwendigkeit ihrer Befolgung, an der Verehrung der Staatsgötter bis zu Gebet, Orakelbefragung und Opfer hinab feſthielt. So blieben die Inhalte, das Weſen der Sokratiſchen Philoſophie, die alten; aber daß ſie gerechtfertigt werden mußten durch logiſche Gründe, daß ſie zum wiſſenſchaftlichen Problem gemacht wurden, das war das Neue. Und — das dürfen wir uns nicht verhehlen — das Wirkſamere und damit das »Gefährlichere«. Kritik alter Sitten und Gebräuche, wenn ſie auch zu deren Rechtfertigung unternommen wird, ſetzt von vorneherein Normen, Geſetze, Sitten, religiöſe Vorſtellungen auf einem exponierten Platz, dem Anſturm kritiſcher Geiſter preisgegeben. Man kann nie wiſſen, ob ſie nicht mit der Zerſtörung der traditionellen Werte enden wird. Wer hierin ein Unglück, beſonders für das Volk und die Maſſe ſähe, der müßte auch diejenigen bekämpfen, welche die traditionellen Werte kritiſch ſtützen wollen; weil ſie die aufklärende Macht der Vernunft an Gebiete herantragen, die beſſer mit dem Schleier ewiger Nacht bedeckt blieben. Sehr ſchön ſagt Erwin Rohde in der »Psyche« darüber: »Alle Überlieferung in Glaube und Sitte, nicht aus der Reflexion geboren und nicht aus ihr zu rechtfertigen, war ſchon verloren, ſobald ſie, wie alles herkömmlich Feſtſtehende in Welt und Leben, der kalte Blick dieſer ſelbſtherrlichen Dialektik des Schutzes ſelbſtverſtändlicher Giltigkeit entkleidete.« In dieſer Doppelſtellung des Sokrates, daß er mit neuen Waffen für das Alte kämpft, hat die verſchiedenartige Beurteilung ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Lehre vom Altertum bis auf unſere Tage hinab ihren tiefſten Grund. Schon Xenophon war bemüht, den alten Geiſt in ſeinem Sokrates hervorzukehren, und hielt ſich infolgedeſſen an die ſtreng ſittliche Lebensführung des Mannes und an den unantaſtbaren Inhalt ſeiner Ethik. Ariſtophanes aber, der von der Zergliederung der ſittlichen und religiöſen Grundbegriffe bedenkliche Folgen erwartete, warf Sokrates mit den Sophiſten in einen Topf und verſpottete ihn — nicht ohne ernſte Gründe, wenn auch im Einzelnen ganz ungerecht — in ſeinen »Wolken«. Und ſo war dieſe Ariſtophaneische Auffaſſung auch ein Motiv neben anderen, das die Anklage und dann die Verurteilung zur Folge hatte. Selbſt in unſerer Zeit ſind ähnliche Gesinnungen laut geworden; am ſchärfſten wohl in jenem merkwürdigen Aufſatz Friedrich Nietzſches »Das Problem des Sokrates« in der »Götzendämmerung«, in welchem dieſer den neuen

Geist in Sokrates als den Geist der décadence, als den Ausdruck des »Pöbelressentiments« hinstellt, das sich gegen die unbewußte und vornehme Hingabe an die Instinkte auflehnte.

Noch weit mehr als für die Sophisten ist für Sokrates der Mensch das eigentliche, ja das ausschließliche Objekt der Philosophie. Spekulationen über die Natur des Weltalls oder die Götter, Kosmologie und Theologie, welche das Sinnen der vorsokratischen Denker ganz erfüllt hatten, hielt er für menschliche Vermessenheit. Leuten, die sich mit solchen Fragen beschäftigten, pflegte er entgegenzuhalten: ob sie denn schon mit den menschlichen Dingen genügend vertraut seien, um über so weit abliegende Gebiete wie über das Wesen Gottes oder der Welt grübeln zu dürfen? Aber abgesehen davon, daß es die feste Überzeugung des Sokrates war, derartige Aufgaben überstiegen die Fassungskraft des menschlichen Geistes, verwarf er sie — dem vorwiegend praktisch gerichteten Charakter seiner Denkart gemäß — aus dem Grunde, weil sie für das Leben nicht verwertbar seien. Daher wollte er auch der Mathematik und Astronomie nur soweit Wert zugestehen, als uns die Meßkunst im Falle der Not in den Stand setze, ein Stück Land richtig auszumessen, und die Sternkunde uns lehre, die Zeit der Nacht, des Monats und des Jahres zu erkennen; aber von der Berechnung komplizierterer Figuren oder der astronomischen Gesetze riet er ab.

In das Herz der sokratischen Philosophie läßt sich am leichtesten eindringen, wenn wir die Methode ins Auge fassen und das Ziel, das sie mit dieser Methode verfolgt. Was nun die Methode des Sokrates anlangt, so ist zunächst zu sagen: daß er seine Methode nicht in der Form von theoretischen Regeln der Forschung niedergelegt hat, wie etwa Plato und Aristoteles, Descartes und Bacon, Hume oder Kant; sondern wir müssen sie aus ihrer virtuosen Betätigung selbst ablesen. Die Sokratische Forschungsweise bestand in der lebendigen Diskussion. Sokrates sucht überall sich zu unterrichten, indem er sich selbst und die Anderen erforscht, aber beides nicht unabhängig von einander, sondern im Sinne der Schiller'schen Verse:

»Willst du dich selber erforschen, so sieh, wie die Andern es treiben;
Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.«

Und so treibt er sich auf dem Markte herum vom Morgen bis zum Abend, immer in reger Unterhaltung, immer mit dem vollen Menschenleben beschäftigt, ohne Ansehn der Person. Er sucht Künstler, Gelehrte, Staatsmänner, Flötenspieler auf so gut wie Schuster, Gerber und Schmiede, und selbst die Hetäre verschmäht er nicht, wenn sie etwas von ihm oder er etwas von ihr lernen kann. So sind die formalen Momente in seiner Methode in dem sich immer wiederholenden Zirkel begriffen: Selbstprüfung,

welche er gar nicht warm genug empfehlen kann ⟨γνῶθι σαυτόν⟩ ⟨erkenne dich ſelbſt⟩, aus dieſer ergibt ſich der Einblick in die eigene Unwiſſenheit, daraus die Verpflichtung, mit Anderen gemeinſam nach der Wahrheit zu ſuchen ⟨συνζητεῖν⟩, aus dieſer gemeinſamen Arbeit entſteht ein vertiefteres Selbſtverſtändnis, das wiederum die eigene Unwiſſenheit enthüllen wird, dieſes treibt zu neuer gemeinſamer Forſchung und ſo ins Unendliche fort. Dieſer ſkeptiſche Standpunkt »ich weiß, daß ich nichts weiß«, iſt nur Ausgangspunkt, nicht Endziel. Er gleicht dem Vorgehen Descartes' in dem Discours de la méthode und Leſſings berühmtem Ausſpruch: »Wenn Gott in ſeiner Rechten alle Wahrheit und in ſeiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obwohl mit dem Zuſatze, mich immer und ewig zu irren, verſchloſſen hielte, und ſpräche zu mir: ‚wähle!' Ich fiele ihm mit Demut in ſeine Linke und ſagte: Vater gib! die reine Wahrheit iſt ja doch nur für dich allein.« Das Symbol dieſes ſkeptiſchen Ausgangspunktes der Sokratiſchen Methode iſt der von Plato in der Apologie berichtete delphiſche Spruch der Pythia: Sokrates ſei der Weiſeſte der Weiſen. Der Betroffene legte die Verkündigung ſo aus, daß er alle Mitunterredner daraufhin prüfte, ob ſie etwas wüßten. Er kam zu dem Ergebnis, daß weder er ſelbſt noch ein Anderer etwas wiſſe, daß die Anderen aber etwas zu wiſſen glaubten, er dagegen ſich ſeiner Unwiſſenheit bewußt ſei.

Fragen wir nun aber, wie Sokrates innerhalb dieſes formalen Rahmens ſeiner Forſchungsweiſe im Einzelnen vorgegangen ſei, welche inhaltlich beſtimmten Regeln er dabei befolgt habe, ſo tritt überall ein ziemlich einheitlicher Gang der Unterſuchung zu Tage. Er beginnt nämlich faſt ſtets, wenn er ein Problem zu löſen ſucht, mit den einfachſten und alltäglich bekannten Fällen, in denen ſich die zu unterſuchende Erſcheinung zeigt, ſtellt die Eigentümlichkeit dieſer Erſcheinung, das Charakteriſtiſche an ihr in dieſen Fällen feſt, und ſchreitet, nun immer weitere Kreiſe ziehend, zu den komplexeren und verwickelteren fort. So iſt das Ziel der Sokratiſchen Methodik die Herausarbeitung der Begriffe, der Weg, der dahin führt, iſt der Weg der Induktion, ἐπαγωγή ⟨wenn auch nicht im Sinn der modernen Wiſſenſchaft⟩, welche aufſteigt von den einzelnen Fällen zum allgemeinen Ergebnis. Der Begriff iſt aber nur dann vollſtändig, wenn er allſeitig beſtimmt iſt ⟨ὁρίζεσθαι⟩, wenn er ſich in einer ſprachlichen Formel erſchöpfen läßt, d. h. wenn er definiert wird. Und ſo ſind Induktion, Begriffsbildung, Definition die charakteriſtiſchen Merkmale der Sokratiſchen Forſchungsweiſe. Mit welcher geiſtreichen Virtuoſität Sokrates dieſe Methoden im Einzelnen handhabte, wie er den Beruf ſeiner Mutter wirklich darin weiter übte, daß er die Begriffe bei ſeinen Freunden ‚entband'[1] — denn nicht er war es, welcher dieſe vordemonſtrierte, ſondern er lockte ſie aus den Anderen heraus, die ſie dann ſelbſt erzeugt zu haben

glaubten —; wie die glühende Liebe zur Wahrheit, der philoſophiſche ἔρως, dieſer Sokratiſchen Methode ſeine eigentümliche Eindringlichkeit und Intenſität verlieh — das weiß jeder, der einmal in einen Platoniſchen Dialog den Blick geworfen hat.

Nun dürfen wir das Ziel dieſer Methodik nicht aus den Augen verlieren, nicht überſehen, daß es dem Sokrates in all den zahlreichen Geſprächen, in denen er auf induktivem Wege die Begriffe erarbeitete und definierte, nicht allein oder auch nur in erſter Linie um die Erwerbung von Erkenntniſſen, ſondern vor allem auf Beſſerung der Charaktere, um ſittliche Veredlung ſeiner Bekannten zu tun war. Sokrates war vor allem ein Volksfreund, und ein Menschenfreund, wie Xenophen mit Recht bemerkt, ein sittlicher Reformator, und alle ſeine Geſpräche ſtehen im Dienſt dieſer ſittlichen Reformation. Einſtimmig wird bezeugt, daß Sokrates »die, welche mit ihm umgingen, gebeſſert nach Hauſe entließ«, und er selbſt ſah ſeinen eigentlichen und leidenſchaftlich geliebten Beruf darin, andere zu tüchtigen Staatsbürgern zu erziehen. Selbſt Männer, wie Alkibiades fanden an dem Verkehr mit dem wunderlichen Alten eine Zeitlang den ſittlichen Halt, wie das ſo unvergleichlich ſchön aus der Rede des Alkibiades im Platoniſchen Gaſtmahl erhellt.

Steht es nun alſo feſt, daß Sokrates ſeine Geſpräche nicht um der blanken theorethiſchen Wahrheit willen allein führte, ſondern vor allem zur ſittlichen Erziehung ſeiner Hörer, und wiſſen wir andererſeits, daß der Inhalt dieſer Diskuſſionen nicht in der Androhung von Lohn und Strafen, ja nicht einmal in pathetiſchen Moralpredigten beſtand, ſondern ſich um die begriffliche Beſtimmung, die klare Erkenntnis, das volle Sichbewußtwerden, das haarſcharfe Definieren der einzelnen Objekte drehte, ſo ergibt ſich von ſelbſt: daß Sokrates dieſes begriffliche Beſtimmen, dies klare Erkennen, dies volle Sichbewußtwerden, dies haarſcharfe Definieren als den Weg zur Tugend und zur Sittlichkeit muß angeſehen haben.

Und in der Tat iſt dies denn des Sokrates Meinung, mit welcher wir gleich in das Zentrum ſeiner Moralphiloſophie getreten ſind; es iſt zugleich eine der wenigen ethiſchen Beſtimmungen, welche Sokrates gedanklich fixiert und des öfteren als ſeine Grundanſchauung ausgeſprochen hat. Das Generaldogma der Sokratiſchen Ethik lautet nur noch viel radikaler, als wir es aus dem bisherigen erwarten konnten, nämlich nicht nur, daß Wiſſen und Erkennen zur Tugend führe, wie das Mittel zum Zweck, daß Tugend des Wiſſens zur Leitung bedürfe: ſondern daß Tugend und Wiſſen identiſch ſeien. Tugend iſt Weisheit *(σοφία)* Tugend iſt Wiſſen *(ἐπιστήμη)*.

Warum? müſſen wir fragen, und wir fragen es heute mit um ſo größerem Erſtaunen, als wir eine ſolche Gleichung, nachdem Chriſtus geſprochen

»selig sind die geistig Armen«, nachdem Rousseau und Kant die völlige Unabhängigkeit der Moral von aller Bildung und Kultur darzulegen gesucht, als wir eine solche Gleichung zwischen Wissen und Tugend als unerhörtes Paradox empfinden. Wie kommt nun Sokrates dazu, diese Identität zu behaupten? Er selbst setzt dies in seiner schlichten Weise, wie folgt auseinander: »Ich glaube, alle wählen unter dem, was möglich ist, dasjenige aus, wovon sie glauben, daß es für sie am nützlichsten sei, und tun dieses. Ich bin also der Ansicht, daß die, welche nicht gut handeln, weder weise noch besonnen sind. Denn wären sie es, so würden sie eben wissen, was ihnen nützt, und gut handeln.« So ist also die Gleichung von Tugend und Wissen nur die Folge jener andern von Sokrates angenommenen eudaimonistischen Voraussetzungen: daß das Gute mit dem Nützlichen und Glückbringenden (*ὠφέλιμον, σύμφερον, εὐδαιμονία*) identisch ist, weil jeder auf seinen eigenen Nutzen bedacht ist, und Tugend und Laster verschiedene Seelenhaltungen sind. Suche ich nämlich überall schon von selbst nur das, was mir zuträglich ist, und ist andererseits das Nützliche und das Gute ein und dasselbe, so kann das tugendhafte oder lasterhafte Verhalten nicht an meinem Wollen liegen, denn auf diesem Punkt wollen ja alle das Gute. Wenn es also überhaupt einen Unterschied zwischen gutem und schlechtem Handeln, Tugend und Laster geben soll, so kann er nur darin zu suchen sein, daß der Wille Einiger sich auf falscher Fährte befindet; das aber kann nur eintreten, wenn ein intellektueller Mangel vorliegt, d. h. wenn ich das mir nützliche nicht erkenne, oder in etwas Falschem erblicke, wenn ich irre; und ich werde um so besser handeln, einen um so tieferen Einblick ich in diejenigen Verhältnisse gewinne, die mir nützen.

Ist aber Tugend ein Wissen, so kann sie, wie jedes Wissen, den dafür Empfänglichen mitgeteilt, beigebracht, gelehrt werden. Die Tugend ist lehrbar. Diese theoretische Konsequenz, für welche seine ganze Lebensführung eigentlich ein einziges praktisches Symbol war, hat Sokrates gleichfalls ausdrücklich gezogen.

Der utilitaristische Gesichtspunkt ist diesem Denker die naive, selbstverständliche Unterlage seiner sittlichen Weltanschauung; können wir zwar nicht eine Etage höher in der Begründung der Moral steigen, so können wir doch die letzten Voraussetzungen vertiefen durch Bestimmung des echten, d. h. wohlverstandenen Nutzens. Denn Sokrates hat des öfteren sich darüber geäußert, was eigentlich unter dem Nutzen, der als das oberste sittliche Ziel erstrebt werden soll, zu verstehen sei. Aber bei seiner rapsodischen Betrachtungsweise sind diese Angaben nicht immer eindeutig geblieben. Zwei Grundlinien lassen sich hier unterscheiden. Ich will sie als das subjektive und das objektive Kriterium der Nützlichkeit be-

zeichnen: nach dem erſteren beſteht der Nutzen eines Dinges für den Menſchen in dem Beitrag, den dieſes Ding zu ſeiner Glückſeligkeit leiſtet, und ein Verhalten wäre alſo um ſo ſittlicher, d. h. nützlicher, je glücklicher es die Menſchen macht. In dieſem Sinne nennt Sokrates die Glückſeligkeit das höchſte Gut, und mißt den ſittlichen Wert aller Dinge an dem Grade, in dem ſie zur Glückſeligkeit führen. Aber zweierlei bleibt dabei unbeſtimmt: einmal erfahren wir nirgends, worin eigentlich die Glückſeligkeit des Menſchen liege, ſondern erhalten — der ganzen Art Sokratiſchen Philoſophierens entſprechend — nur einzelne Beiſpiele; und zweitens kommt Sokrates mit ſich nicht darüber ins Reine, ob die Glückſeligkeit des einzelnen Individuums oder der Geſamtheit, ob der Nutzen des Menſchen oder der Menſchheit als das höchſte Gut anzuſehen ſei. Individueller und univerſeller Eudaimonismus ſind hier noch nicht als bewußt getrennte Prinzipien herausgearbeitet; ſie fließen ineinander, sie ſind dem Sokrates Eins. Konflikte zwiſchen ihnen ſieht er nicht; darum meint er, ohne ſich der Ungeheuerlichkeit ſeiner Forderung dabei bewußt zu ſein, es gelte ſein Verhalten ſo einzurichten, »daß man nicht nur ſelbſt glücklich werde, ſondern auch andere Menſchen und ganze Staaten glücklich mache.« Und ebenſo unentſchieden bleibt das Problem, ob an der jenſeitigen Seligkeit (Sokrates glaubt an die Unſterblichkeit der Seele) oder der diesſeitigen das ſittliche Verhalten zu meſſen ſei, ob der transzendente oder der immanente Eudaimonismus zu Recht beſtehe. — Die Glückſeligkeit des Menſchen war der eine Maßſtab zur Beſtimmung des Nützlichen, gewiſſermaßen das ſubjektive Kriterium. Daneben taucht bei Sokrates nicht ſelten der objektive Geſichtspunkt auf: nützlich iſt das, was ſeinem Zwecke dient. So iſt auch ein Miſtkorb ſchön und gut (denn dieſe beiden Wertungen ſind dem Sokrates identiſch), wenn er für ſeinen Zweck gut gearbeitet iſt, und ein goldener Schild häßlich, ſchlecht und unbrauchbar, wenn er ſeinen Zweck nicht erfüllt.

In dieſer letzten Beſtimmung aber nun, daß das Gute oder das Nützliche inſofern gut oder nützlich ſei, als es ſeinen Zweck erfülle, liegt ein weiteres bedeutſames Moment verborgen, das für die Auffaſſung von den einzelnen Gütern und Übeln von der größten Wichtigkeit iſt. Da verſchiedene Menſchen verſchiedenen Zwecken dienen, ſo werden ſie auch andere Mittel ergreifen, ihre Zwecke zu erfüllen. So wird die gleiche Geſinnung oder Handlung, je nach dem ſie dem Zweck, auf den ſie bezogen wird, dient oder nicht dient, für den Einen gut, für den Anderen ſchlecht ſein können. Auch dieſer Folgerung ſeiner Grundanſchauungen iſt Sokrates nicht ausgewichen. Vollbewußt hat er es ausgeſprochen, »daß, wenn ihn jemand frage, ob er etwas Gutes kenne, das gegen nichts gut iſt, er etwas derartiges weder kenne, noch zu kennen begehre.« Wenn ein Feldherr im

Kriege die Feinde betrügt, ſo handelt er ſittlich, weil er ſeinen Zweck, der Ehre des Vaterlandes zu nützen, erfüllt; wenn er die matten Soldaten durch die fälſchliche Vorſpiegelung, Hilfstruppen ſeien im Anzuge, wieder belebt, ſo handelt er ſittlich und gut, weil er den Mut ſeiner Soldaten zu heben als angemeſſenen Zweck verfolgt. Wenn ich meinem kranken Kinde das Arzneimittel, das es nicht nehmen will, als ſüße Speiße einflöße, ſo handle ich ebenfalls um des Zwecks willen tugendhaft. Mit alledem aber iſt ausgeſprochen, daß gut und ſchlecht, nützlich und ſchädlich bloße Verhältnisbegriffe ſind; daß es nichts an ſich gutes und böſes gibt. Die Relativität dieſer Begriffe im Sinne individueller Variabilität ſittlicher Inhalte iſt damit verkündet.

Des Sokrates eingentliche Tätigkeit aber beſtand gar nicht in der Aufſtellung ſolcher allgemeiner und abſtrakter Moralprinzipien. Es würde daher ein unvollſtändiges und vor allem ſchiefes Bild der Sokratiſchen Morallehre ergeben, wenn wir der Anwendung der genannten Prinzipien auf die einzelnen und konreten Fälle nicht wenigſtens in Kürze gedenken wollten. Wieder aber handelt es ſich bei Sokrates nicht um eine ſyſtematiſche Ableitung der einzelnen Tugenden und Pflichten aus den allgemeinen ſittlichen Normen; ſondern, aus dem Verkehr mit lebendigen Menſchen erwachſen, richtet ſich ſein Augenmerk bald auf dieſe, bald auf jene Frage, und wir können darum an dieſer Stelle nicht mehr tun, als gewiſſe bei Sokrates immer wiederkehrende Geſichtspunkte und Ergebniſſe in der Anwendung ſeiner Prinzipien hervorzuheben. Zunächſt bewirkte die Anwendung des utilitariſtiſchen und eudaimoniſtiſchen Grundſtandpunkts nicht eine Verflachung und Veräußerlichung, ſondern eine eminente Vertiefung und Verinnerlichung der ſittlichen Auffaſſung im einzelnen. Denn was wir immer und immer wieder aus den Sokratiſchen Geſprächen erfahren, der konkrete Inhalt, mit dem hauptſächlich das formale Gefäß des Nutzens und der Glückſeligkeit erfüllt wird, lautet: daß Selbſtbeherrſchung, Bedürfnisloſigkeit, Abhärtung, Mäßigkeit in den materiellen Genüſſen, Enthaltſamkeit (die unüberſetzbare ἐγκράτεια) vor allem zu erſtreben ſeien. Nichts bedürfen, meint Sokrates, ſei göttlich, ſo wenig wie möglich zu bedürfen dem Göttlichen am nächſten. Und dieſer Satz ſteht nicht etwa außerhalb des und ohne Verbindung mit dem allgemeinen Utilitarismus dieſer Ethik; ſondern er fließt vielmehr für Sokrates unmittelbar aus ihm ab. Denn die Begründung, welche Sokrates für die Göttlichkeit der Bedürfnisloſigkeit gibt, iſt eine faſt naiv-eudaimoniſtiſche: aus keinem anderen Grunde vermeide er die Gemüſe, als weil er angenehmeres habe, was ihm nicht nur während des Genuſſes Freude mache, ſondern auch dadurch, daß es die Hoffnung einer dauernden Freude gewähre. Unmäßigkeit und große Bedürfniſſe machen die Leute zu Sklaven

ihrer Begierden und hindern sie daran, in wahrer Geistesfreiheit ihren wohlverstandenen Nutzen zu suchen. So verwirft denn auch Sokrates nicht den sinnlichen Genuß als solchen, sondern nur wegen der damit verknüpften Gefahr, die Selbstbeherrschung zu verlieren. Daher ging er, der der Selbstbeherrschung stets sicher war, auch den sinnlichen Genüssen keineswegs immer aus dem Wege — denn für ihn sind sie nicht gefährlich; für ihn, der — nachdem er alle unter den Tisch getrunken — im Platonischen Symposion am frühen Morgen als der einzig nüchterne nach dem Zechgelage nicht etwa nach Hause, sondern gleich seinem Berufe treu auf die *ἀγορά* (Markt) geht. Die nämliche unerwartete Vertiefung des üblichen populären Moralstandpunkts tritt uns in der Bestimmung der einzelnen Tugenden und Pflichten fast überall entgegen. So, wenn er die Gerechtigkeit dahin bestimmt, nicht nur den geschriebenen Gesetzen des Staates, sondern auch den ungeschriebenen der Götter zu folgen; mit der eudaimonistischen Begründung: daß die Strafen der Götter für die Übertretung ihrer Gesetze weit mehr Schmerz bereiten als die von Menschen verhängten Strafen. Oder wenn er den Begriff des Herrschers dahin vertieft: daß nicht diejenigen, welche das Scepter tragen oder durch das Los dazu bestimmt seien, Herrscher wären, sondern die, welche etwas gründlich verstehen. Mit der eudaimonistischen Begründung, daß nur diese in Wahrheit auf die Dauer die Macht behaupten könnten. Oder endlich, ein sehr wichtiger Punkt, wenn er die unbedingte Betätigung an den Staatsgeschäften der dafür Befähigten eindringlich fordert, mit der eudaimonistischen Begründung: daß das Wohl aller Einzelnen von dem des Ganzen abhinge. Auf die Frage, warum er sich dann selbst nicht an den Staatsgeschäften beteilige, antwortete er, daß er es nicht stärker tun könne als dadurch, daß er möglichst viele tüchtige Politiker heranbilde. In die gleiche Rubrik der sittlichen Vertiefung gehört das Lob der Arbeit, das uns an Hesiod erinnert; gehört vor allem das Lob der Freundschaft, die Sokrates den damaligen griechischen Sitten entgegen von allen sinnlichen Elementen zu befreien und in ein rein geistiges Verhältnis zu erheben trachtet. Wie wichtig gerade für Sokrates die Freundschaft sein und welch hohen Nutzen er ihr in vergeistigter Form zugestehen mußte, bedarf nach allem bisherigen keiner Begründung. Und so können wir den verfeinerten und vertieften Utilitarismus des Sokrates am besten in den vom gleichen Geiste getragenen Versen des Hesiod zusammenfassen, die Sokrates so gern und oft im Munde führte:

> »Doch vor die Tugend haben den Schweiß die Götter gesetzet,
> Sie die Unsterblichen. Lang ist der Weg, der hinaufführt, und aufwärts
> Geht er, und rauh ist er auch — doch hast du die Höhe erklommen,
> Dann ist es leicht, darauf weiter zu gehen«.

Wenn ich gesagt habe, daß Sokrates mit Hilfe des Utilitarismus im

einzelnen sittliche Inhalte gewann, die wir auch heute als von einem vertieften moralischen Charakter zeugend ansprechen würden, so darf doch andrerseits nicht verschwiegen werden, daß Sokrates den Utilitarismus auch in seiner plumperen und unvergeistigten Form des öfteren hervorkehrt und Handlungen als sittlich preist, die wir heute nach der allgemeinen Anschauungsweise mit dem entgegengesetzten Wertzeichen versehen würden. Und entscheidend für diese Anwendung des Utilitarismus würde es sein, wenn die Xenophontische Angabe, der Platos Bemerkungen aber direkt entgegenstehen, wahr wäre: daß Sokrates ausdrücklich gelehrt habe, den Freunden Gutes und den Feinden Böses zu tun.

Noch ist zu erwähnen, daß die Sokratische Ethik gekrönt wurde nicht von einer bestimmten Theologie (denn wir wissen ja, daß Sokrates Kosmologie und Theologie aus dem Bereich der zu treibenden Disziplinen ausdrücklich ausgeschieden hat), aber doch von ganz bestimmten religiösen Überzeugungen, die seinen sittlichen Anschauungen die höhere Weihe gaben. Diese bestanden in dem festen Glauben an das Walten der Götter und an die Art ihres Waltens. Die Götter wissen alles, sehen alles, hören alles, sorgen für alles, — zu den Göttern muß man beten, nicht um Einzeldinge, sondern daß sie geben, was gut sei; denn nur die Götter wissen, was gut ist. Durch diesen Gedanken, daß die Götter alles sehen, auch die unrechtschaffenen und unrechten Taten, ja auch die guten und schlechten Absichten und Beweggründe, gewann Sokrates ein neues ethisch wirksames Motiv für das sittliche Handeln. Mit diesem religiösen Ausblick — denn mehr ist es nicht — schließt die Moralphilosophie des Sokrates.

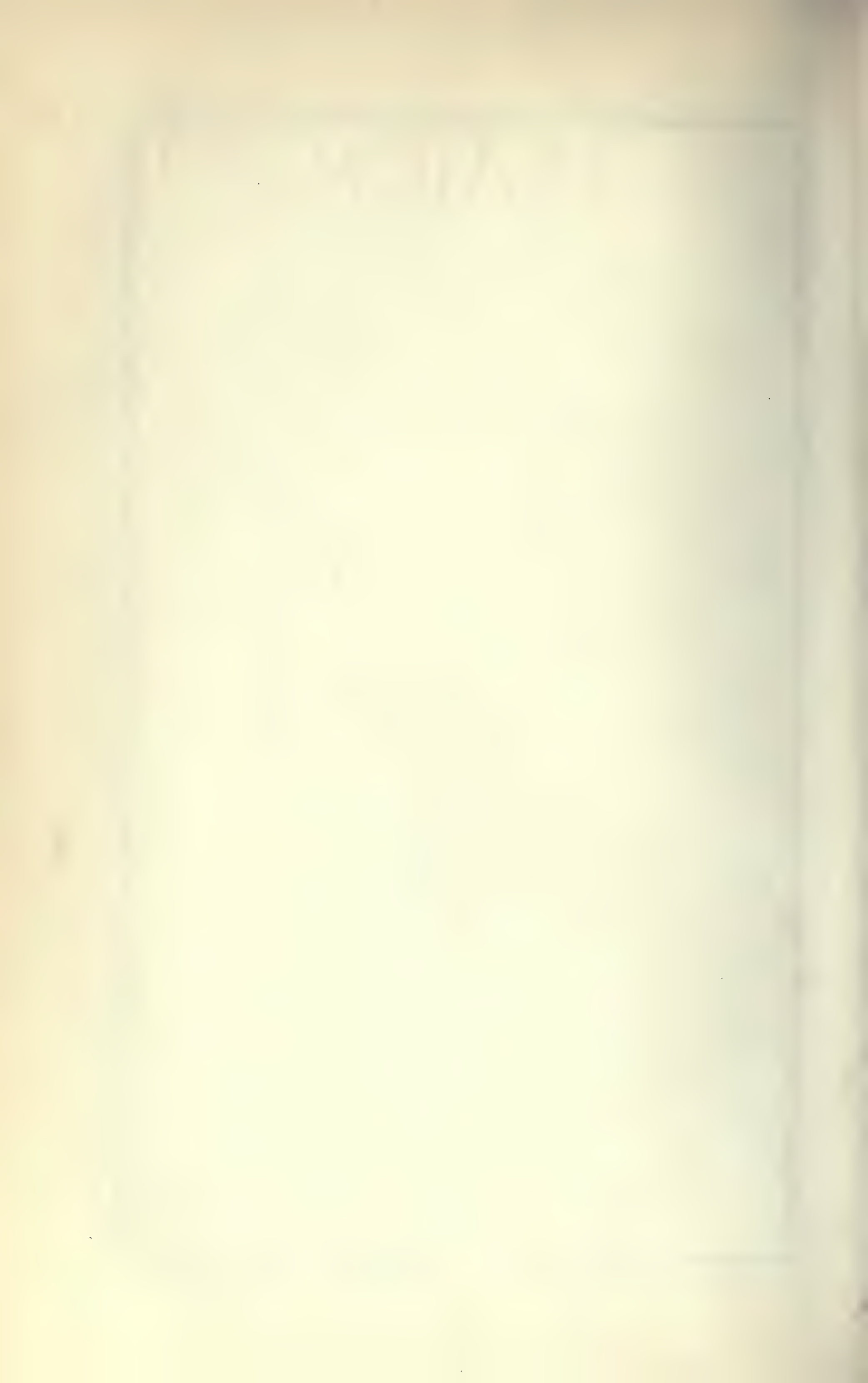
Blicken wir nun auf die Sokratische Ethik als Ganzes zurück, so wird es wohl dabei bleiben müssen, daß Sokrates zwar als der Erste die ethischen Probleme wissenschaftlich zu behandeln versucht hat, und insofern als der Vorläufer der Moralphilosophie angesehen werden darf, daß er es aber noch nicht zu einer wissenschaftlichen Ethik im strengen Sinne gebracht hat. Seine ganze Art — das Unsystematische seines Wesens — hinderte ihn daran. Zudem verstopfte er sich eine der wichtigsten Quellen für eine systematische Bearbeitung der sittlichen Phänomene durch die praktische Betätigung seiner Forschung, die ihn zwang, bald auf dieses, bald auf jenes Problem einzugehen, und nicht den logischen Forderungen der ethischen Objekte, sondern den psychologischen Bedürfnissen der zu ethisierenden Subjekte Rechnung zu tragen.

Alle großen Genien weisen über sich selbst hinaus. Sokrates macht davon keine Ausnahme. Sein einseitiger Intellektualismus, dem die *ἀρετή* die *ἐπιστήμη* bedeutete, seine Vernachlässigung des Gemütslebens, des Willens und der Gefühle wird durchbrochen von dem wunderbaren Phänomen seines persönlichen *δαιμόνιον*. Über die Natur dieses *δαιμόνιον* ist viel ge-

ſchrieben worden. Bei Plato rät es nur ab, bei Xenophon rät es bald ab, bald zu. Nach beiden taucht es ſowohl an wichtigen, als an gleichgiltigen Stellen im Leben des Sokrates auf. Daß er keine Vorbereitung zur Verteidigung gegen die Anklage machen dürfe, ſagt die Platoniſche Apologie; ebenſo, daß er keine Staatsgeſchäfte zu übernehmen habe; und dem Gefängnis, das er ſo leicht verlaſſen konnte, nicht entfliehen ſolle. Dann wieder mahnt ihn das *δαιμόνιον*, auf Eutydem und Dionyſodoros auf der Straße zu warten. Man hat dieſe Erſcheinung bald als physiologiſches Ohrenleiden ‹Halluzination›, bald myſtiſch als die wirkliche Offenbarung eines Geiſtes gedeutet. Beides iſt unhaltbar. Das *δαιμόνιον* iſt eine innere Stimme, ein *εἰωθὸς σημεῖον* ‹ein gewohntes Zeichen›. Das Problem iſt: bedeutet dieſes innere Zeichen nur praktiſchen Takt, Intuition: alſo kein abſtraktes, diskurſives Moment, ſondern Kants Urteilskraft vergleichbar, das unmittelbare Überſchauen von Lebensfragen, das zur Beurteilung eines Einzelfalles auftritt, die in allgemeinbegrifflichen Reflexionen nicht zu erſchöpfen iſt? Oder bedeutet es, daß im Gemüts= und Willensleben nicht alles ſo klar iſt, wie Sokrates meinte? Daß es eines Regulators des Willens bedürfe, eines kategoriſchen Imperativs, des Gewiſſens: auch für ſcheinbar gleichgültige Lebenslagen? Wir wiſſen es nicht und werden es nie wiſſen. Denn Sokrates wußte es ſelber nicht. Er hat keine theoretiſche Ausnützung dieſer perſönlichen Lebenserfahrung gemacht, und ſie deshalb auf die Gottheit zurückgeführt. Iſt ſie die Muſik der Seele? Nietzſche meint, dem ſei ſo, als er in der »Geburt der Tragödie aus dem Geiſte der Muſik« auf die Beſchäftigung des Sokrates mit der Muſik im Gefängnis zu ſprechen kommt. Hörte der große Grieche die Klänge des harmonie=ſehnſüchtigen Weltenwillens?



PLATON



I. Platons Leben.

Platon, Ariſtons Sohn, war 427 v. Chr., wenn nicht ſchon ein bis zwei Jahre früher, zu Athen als Sprößling eines vornehmen Geſchlechts geboren. Das gewiß ſchon ſehr offene Auge des Knaben und Jünglings ſah im wechſelvollen Gange des peloponneſiſchen Krieges ein mächtiges Stück Weltgeſchichte ſich abſpielen, während er zugleich in das hoch geſteigerte geiſtige Leben der gebildetſten Stadt des gebildetſten Volkes, das die Erde geſehen, wie von ſelbſt hineinwuchs. Die dramatiſche Dichtkunſt, die bildende Kunſt war noch auf ihrer Höhe; durch eifrige Pflege der öffentlichen Rede und der bürgerlichen Allgemeinbildung riß die neu aufgekommene Berufsklaſſe der Sophiſten die vornehme Jugend Athens mit ſich fort. Ungleich nachhaltiger aber mußte auf den werdenden Denker das Erlebnis von Perſönlichkeiten ſo ewig typiſcher Bedeutung wie Sokrates und Alkibiades wirken, deren Zeichnung im »Gaſtmahl« in der Geſchichte des literariſchen Porträts ihresgleichen noch nicht gefunden hat. Der Verkehr mit Sokrates aber wurde beſtimmend für ſeinen ganzen Lebensweg; durch ihn wurde er der »Philoſophie« gewonnen, wurde zugleich der Stil des ganzen, gründlichen Umbaus der geiſtigen Welten beſtimmt, zu dem die Philoſophie ſich ihm geſtalten ſollte. Wie gewaltig die Einwirkung des wunderlichen großen Menſchen auf ſeinen verſtändnisvollſten Jünger geweſen iſt, das bekunden deſſen Schriften, die faſt alle die Form ſokratiſcher Geſpräche zeigen, nur um ſo überzeugender, weil darin die Perſon des Verfaſſers ſich durchaus verbirgt.

Die nächſte Wirkung dieſes vielleicht bedeutſamſten Verkehrs zweier großen Philoſophen war, daß Platon der Dichtung, die ihn für eine Zeitlang ſehr ernſtlich beſchäftigt hatte, entſagte. Doch war es kein unbedingter Verzicht; die Darſtellung ſeiner Philoſophie wurde ihm zur Dichtung, ſo wie umgekehrt die Dichtung damals manchem zur freilich ſehr unzulänglichen Philoſophie geworden war. Und wie der Dichter, ſo blieb der Politiker Platon im Philoſophen erhalten. Der Staatsgedanke iſt in ihm von früh auf ſo lebendig wie nur in irgendeinem Griechen. Aber Sokrates und eigene, durch die Zeitereigniſſe früh gereifte Einſicht hatte ihm die Augen geöffnet über den geradezu hoffnungsloſen Stand des atheniſchen, des helleniſchen Staatsweſens überhaupt. Schon das Regiment der Dreißigmänner, zu deren Häuptern einige ſeiner nahen Verwandten zählten, mußte ihn ſchwer enttäuſchen, wenn er an ihre Taten den Maßſtab ſokratiſcher Gerechtigkeitsforderung anlegte; unter der demokratiſchen Reſtauration aber wurde ihm ein politiſches Wirken mindeſtens von dem Augenblick an unmöglich, wo ſie, die ſonſt maßvoll genug auftrat, es fertig brachte, Sokrates vor Gericht zu ſtellen, zu verurteilen, zu töten. Ohne Zweifel war Platon in Perſon

beteiligt bei dem Rettungsverſuch der Freunde des Sokrates, der an deſſen eigener ſicherer Staatstreue ſcheiterte (Platons Kriton).

Das war im Mai 399. In der nächſten Zeit nach dem ernſten Erlebnis finden wir Platon mit anderen Männern aus dem ſokratiſchen Kreiſe in Megara bei Eukleides, dem beſonders treuen und eifrigen Verehrer des Meiſters. Von dort wird Platon die Apologie und den Kriton, als Denkſchriften zum bleibenden Gedächtnis und zur kritiſchen Beleuchtung des friſch Erlebten, zugleich zur Rechtfertigung des Verhaltens der Freunde (Apol. 38 B, Krit. 44 B ff., 45 E), nach Athen entſandt haben. Dann beſonders verſteht ſich, daß in der Stadt zu bleiben für Platon wenigſtens im Augenblick nicht ratſam war. Doch ſcheint die Stimmung in Athen ziemlich bald umgeſchlagen zu ſein, ſo daß Platon die Rückkehr nach nicht allzu langer Friſt möglich wurde. Denn alles ſpricht dafür, daß er ſein Wirken als Lehrer der Philoſophie im Geiſte des Sokrates ſchon wenige Jahre nach deſſen Tode in ſeiner Vaterſtadt eröffnet hat. Zwar unternahm er zunächſt, vielleicht noch von Megara aus, eine größere Reiſe, die ihn nach Kyrene und Ägypten führte und gewiß dazu beitrug ſeine Begriffe von Welt und Völkerleben zu erweitern, ſeiner Philoſophie den mächtigeren Hintergrund zu geben, ohne den ſie ihre geſchichtliche Sendung nicht in vollem Maße hätte erfüllen können. Doch wird die Abweſenheit von Athen nicht allzu lange gewährt haben. Denn die erſte große Abrechnung mit dem moraliſchen und politiſchen Zuſtand Athens, der Dialog »Gorgias«, muß wohl, gleich mehreren anderen ſeiner Schriften, noch im erſten Jahrzehnt nach Sokrates Tode und zwar von dem dauernd in Athen Anſäſſigen geſchrieben ſein; ziemlich deutliche Spuren weiſen für den genannten Dialog auf die Zeit der Neubefeſtigung Athens durch Konon und des korinthiſchen Krieges, (394/3), an welchem auch Platon nach ausdrücklicher Bezeugung teilgenommen hat. Übrigens beſtätigt die Schrift, was wir ſchon erwarten: daß Platon dem öffentlichen Leben ſeiner Stadt von Anfang an und aus Grundſatz fern geblieben iſt; gerade dadurch ſicherte er ſich die volle Freiheit, an ihrem politiſchen Zuſtand ſtrenge, wiſſenſchaftlich begründete Kritik zu üben. Man darf ſagen: aus der Energie ſeiner Staatsgeſinnung iſt die Philoſophie in Platon geboren; denn eben dieſe ſeine kräftige Staatsgeſinnung forderte für die Politik eine wiſſenſchaftliche Grundlegung. Das war in ihm zur Klarheit gekommen durch Sokrates, der doch ſelbſt dieſer Forderung nicht hatte genügen können.

Wie weit die Anſätze zur Neubegründung der theoretiſchen Philoſophie bei Platon zurückgehen, iſt weniger ſicher; doch fehlt es nicht an Anzeichen auch in den frühen, überwiegend den ethiſchen und politiſchen Fragen zugewandten Schriften dafür, daß er um die Erkenntnis der Grundlagen theoretiſcher Wiſſenſchaft auch damals ſchon ernſtlich gerungen, nur

voll gereifte Ergebniſſe ſeiner nach dieſer Seite gerichteten Studien nicht ebenſo bald hat vorlegen können. Beſonders das gründliche Studium der Mathematik hat Platon gewiß nicht erſt im reiferen Alter begonnen, ſondern von früh auf gepflegt; und auch mit der Kosmologie und Medizin der Alten war er ohne Zweifel wohlvertraut auch in der Zeit, wo ſeine Schriften erſt wenig davon durchblicken laſſen.

Und ſo war, was ihn etwa zehn Jahre nach Sokrates Tode nach Italien trieb, gewiß gleich ſehr die Abſicht weiterer wiſſenſchaftlicher Vertiefung, da die eng verſchwiſterten Lehren der italiſchen Schulen, der Pythagoreer und der Eleaten, es ſind, die neben Sokrates ihm die ſtärkſten Anregungen zur Ausbildung ſeiner Philoſophie geben konnten und gegeben haben, wie andererſeits der Wunſch, die Lebensordnungen des pythagoreiſchen Bundes (den *βίος Πυθαγόρειος,* Staat 600 B), an Ort und Stelle kennen zu lernen. Denn in dieſem war in gewiſſer Weiſe ſchon einmal zur Tat geworden, was Platon jetzt für Athen erſtrebte: die enge Vereinigung ſtreng wiſſenſchaftlicher Schulung mit praktiſcher Pflege ethiſch-politiſcher Geſinnung und Wirkungskraft in einem feſt organiſierten, die hoffnungsvollſten Elemente des kommenden Geſchlechts umſchließenden Verbande. Man möchte vermuten, daß als Ergebnis eines erſten, öffentlich nur wenig hervortretenden, aber wachſend erfolgreichen Wirkens in engem Kreiſe der Plan der Gründung ſeiner »Akademie« ſich bereits feſt in ihm herausgebildet hatte, als er die Reiſe nach Italien antrat, wo er alsbald mit den Pythagoreern in nahe Beziehungen trat. Von dort aber kam er auf eine Einladung des Dionyſios, der den Glanz ſeines Hofes durch die Anweſenheit gelehrter und geiſtreicher Männer zu erhöhen liebte, nach Syrakus. Er gewann dort die innige Verehrung und verſtändnisvolle Anhängerſchaft eines bedeutenden und einflußreichen Verwandten des Tyrannen, Dion, machte ſich aber dem Machthaber ſelbſt durch freimütige Kritik ſeines Treibens bald mißliebig; dieſer ließ ihn heimtückiſch durch den ſpartaniſchen Geſandten, mit deſſen Schiff Platon die Heimreiſe antrat, den Aigineten in die Hände liefern, die damals mit Athen in heftiger Fehde lagen und ihn ohne Umſtände auf dem Sklavenmarkt zum Verkauf ausboten. Glücklicherweiſe wurde er von einem durchreiſenden Kyrenäer Annikeris losgekauft und konnte nun nach Athen zurückkehren. Das war, nach wohl ſicherer Berechnung, im Jahre 388. Kurz darauf erfolgte die Gründung der Akademie.

Platon war jetzt ungefähr 40 Jahre alt. Noch ebenſo lange ſollte er ſeiner Schöpfung vorſtehen und ihrer wachſenden Blüte ſich erfreuen dürfen. Über den Charakter dieſer bedeutſamen Inſtitution[1] ſind wohl ein

[1] Vgl. Uſeners klaſſiſchen Aufſatz »Organiſation der wiſſenſchaftlichen Arbeit«, Preußiſche Jahrbücher, Jahrbücher, Bd. LIII.

paar Worte hier am Platze. Jede ſolche auf Dauer berechnete Stiftung
mußte bei den Alten die Form einer ſakralen Genoſſenſchaft annehmen;
nur durch eine ſolche religiöſe Unterlage hat Platons Akademie ſich faſt
ein Jahrtauſend lang, bis in die Zeit Juſtinians, erhalten können; und ihrem
Vorbild ſchloſſen die von ihr abgezweigte Schule des Ariſtoteles, der »Pe=
ripatos«, dann die Schulen der Stoiker und Epikureer ſich eng an. Platon
ſelbſt hatte auf dem von ihm angekauften Grundſtück beim Heiligtume
des Hekademos einen Muſentempel geweiht, in welchem ſpäter ſeine eigene
Porträtbüſte aufgeſtellt und neben den Muſen er ſelbſt als Heros gefeiert
wurde; man beging den 7. Thargelion, den Tag der Geburt oder der
Epiphanie des Apollon, als den Geburtstag Platons. Die Weihung des
Muſentempels gab der Stiftung die juriſtiſche Unterlage. Auch übrigens
hat man ſich die Akademie, wie die Philoſophenſchulen der Alten über=
haupt, nicht bloß als »Schule« i. e. S. vorzuſtellen, ſondern als Verband
zu gemeinſamer wiſſenſchaftlicher Forſchung und Lehre in zugleich enger
Lebensgemeinſchaft. Nicht bloß das jedesmalige Oberhaupt übte das Lehr=
amt; erweislich haben die gereifteren Schüler Platons auch ſchon zu deſſen
Lebzeiten in der Akademie gelehrt; namentlich hat Ariſtoteles, der vom
17. bis 37. Lebensjahr ihr angehörte, in ihr nicht nur den Grund zu ſeinen
gewaltigen Forſchungen gelegt, ſondern allem Anſchein nach ſich auch ſchon
lehrend betätigt.

Das nach wiſſenſchaftlicher Seite überaus fruchtbare Wirken auf dem
ſo geſchaffenen, ganz ihm eigenen Boden mußte unſeren Philoſophen ent=
ſchädigen für das Ausbleiben eines irgend entſcheidenden Einfluſſes auf
die politiſchen Geſchicke der griechiſchen Welt, wie er in ſeinen jüngeren
Jahren ſich ihn geträumt hatte. Zwar dauerten die bedeutſamen Bezieh=
ungen zu Syrakus fort, da Dion ihm treu ergeben blieb. Nach dem Tode
des älteren Dionyſios, 367, wußte Dion zu erwirken, daß der noch jugend=
liche Thronfolger, Dionyſios II., Platon an ſeinen Hof einlud. Aber die
Hoffnung, daß es dem Philoſophen gelingen werde, auf den jungen Herr=
ſcher einen heilſamen Einfluß zu üben, erwies ſich, nach anfangs günſtigem
Anſchein, ſehr bald trügeriſch. Eiferſucht und Mißtrauen, das ſich in dem
Tyrannen zunächſt gegen Dion erhob, wirkte trübend auch auf ſein Ver=
hältnis zu Platon, obwohl dieſes äußerlich zunächſt noch freundlich blieb.
So kehrte Platon, ohne etwas Nennenswertes erreicht zu haben, nach Athen
zurück. Zwar folgte er dann nochmals, 361, einer Einladung des Diony=
ſios, aber der Ausgang war diesmal noch ungünſtiger; Platon wurde vom
Tyrannen eine Zeitlang faſt als Gefangener gehalten und mußte froh ſein,
ſchließlich ungekränkt abreiſen zu dürfen. Dion hat dann, wie bekannt,
den Dionyſios geſtürzt; aber er fiel ſelbſt durch Mörderhand und konnte
ſo die großen Erwartungen, die Platon auf ihn geſetzt hatte, nicht wahr=

machen. Die letzten Lebensjahre Platons verflossen ohne äußere Störung; im Jahre 348/7 erreichte ihn, wie es heißt, bei einem Hochzeitsmahl, ein sanftes Ende.

II. Platons Schriften.

Platons Werke sind vollständig erhalten. Zwar nicht alle unter seinem Namen von den Bibliothekaren zusammengestellten Schriften gehören ihm wirklich an; doch bestehen ernstere Bedenken wegen der Echtheit heute nur noch hinsichtlich solcher Schriften, die für die Philosophie Platons wenig oder nichts austragen. Die früheren, sehr viel weiter gehenden Zweifel (von Ast, Socher, Schaarschmidt, Überweg, Krohn u. a.) werden gegenwärtig von keinem derer, die auf diesem Felde wirklich arbeiten, mehr geteilt; auch die Briefe werden großenteils jetzt als echt anerkannt. Den gewichtigsten Grund zu Zweifeln gab die leicht zu machende Beobachtung, daß in den als platonisch geltenden Schriften eine durchgängige Einheit der philosophischen Lehre allerdings nicht erkennbar ist. Dies erklärt sich indessen zur Genüge daraus, daß Platon so ernstlich wie nur je ein Philosoph seine früheren Aufstellungen in immer erneute Prüfung gezogen und sich nie lange bedacht hat, sich selber, meist stillschweigend, zu berichtigen. Er hat in den etwa 50 Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit offenbar eine starke innere Entwicklung durchgemacht.

Um diese genauer zu erkennen, müßte man die Zeitfolge seiner Schriften sicherer feststellen können, als dies leider bisher hat gelingen wollen. Immerhin ist nach vielen Mühen und reichlichem Streit eine ungefähre Verständigung auch in dieser äußerst verwickelten Frage erreicht worden. Eine Gruppe der Sokratik offenbar noch nahe stehender Schriften (wie Apologie, Kriton, Laches, Charmides, Menon, Gorgias) werden allgemein in die Frühzeit Platons, eine andere Gruppe solcher, die nicht bloß von der Sokratik, sondern von den eigenen Grundlehren Platons in ihrer bekanntesten Gestalt, so wie sie namentlich im »Staat« vorliegen, sich auffallend entfernen (Parmenides, der Sophist und der Staatsmann, Philebos, Timaios und Kritias, die Gesetze), wird ebenso allgemein dem höheren Alter Platons zugewiesen; zwischen diese beiden Gruppen fällt somit, als Hauptwerk einer mittleren Periode, der »Staat«; sicher diesem voraus, doch jenseits der ersten Gruppe, der Phaidon und das »Gastmahl«, welche beide besonders in der Fassung der zentralen Lehre von den Ideen dem »Staat« am nächsten sind; ferner der Euthydemos und der Kratylos, welche dem Charakter der ersten Periode sich noch mehr nähern, von den meisten wohl noch ganz ihr beigerechnet werden. Am wenigsten Einigkeit herrscht bis jetzt über den Phaidros und den Theaitetos, zwei in vieler Hinsicht wich-

tige Schriften, die jedenfalls unter ſich in vieler Beziehung zuſammengehören. Dieſe werden von einigen an den Anfang der Mittelgruppe, von andern eher an deren Ende, alſo nach dem »Staat«, der Phaidros allenfalls gleichzeitig mit deſſen ſpäteſten Teilen, oder ganz in die letzte Gruppe geſtellt; kaum mehr Verteidigung findet die Annahme Schleiermachers, der, an einer alten Tradition feſthaltend, den Phaidros gar für die erſte von Platon veröffentlichte Schrift hielt. Ich glaube gute Gründe für die Stellung beider Dialoge zu Anfang der Mittelperiode beigebracht zu haben, bin aber damit bisher nicht durchgedrungen. Die Hypotheſe einer zweimaligen Herausgabe, ſo daß beide Schriften der erſten Entſtehung nach etwa der von mir angenommenen, in der uns vorliegenden Geſtalt aber einer ſpäteren Zeit angehörten, würde manche Bedenken beſeitigen; ſie läßt ſich aber ſchwerlich verifizieren und würde nach anderen Seiten die Schwierigkeiten eher vermehren. Der »Staat« iſt, ſo ſcheint es, nicht auf einmal, ſondern ſtückweiſe, in vielleicht längeren Intervallen, verfaßt und herausgegeben; das erſte ſeiner zehn Bücher trägt noch ganz den Charakter der erſten Periode, während das letzte ſich bereits der dritten merklich nähert.

Die Entſcheidung aller dieſer Fragen beruht auf der kombinierten Unterſuchung des Sachgehalts und des Stiles der platoniſchen Werke. Mißtrauiſch wird man ſein müſſen gegen jeden Verſuch, auf Grund eines einzelnen, ſei es ſachlichen oder ſtiliſtiſchen Kriteriums die Zeitfolge auszumachen; nur die volle Beachtung ſämtlicher Momente, hinſichtlich deren eine Entwicklung anzunehmen iſt, kann zum Ziele führen. Die Sprach- und Stilunterſuchung beſonders, die an ſich unverwerflich iſt und zur Feſtſtellung des obigen allgemeinen Ergebniſſes ſehr Weſentliches beigetragen hat, bedarf in der Einzelanwendung der allergrößten Umſicht und Vorſicht, wenn ſie nicht irreführen ſoll. Platon iſt allem Anſchein nach kein naiver, ſondern ein in ungewöhnlichem Grade bewußter Schriftſteller; bei einem ſolchen iſt eine durchgängig geradlinige Stilentwicklung von vornherein nicht zu erwarten. Im allgemeinen wird ſo viel ſich behaupten laſſen: Die dramatiſch ſpannende, dem Leben abgelauſchte Geſprächsführung, die Freude an Charakter- und Situationszeichnung und an allerlei Scherz und polemiſchem Übermut, wie er in der Komödie beliebt war, gehört ausſchließlich der frühen und mittleren Zeit Platons an; ſpäter, mindeſtens ſeit »Staat« Buch X, hat er auf ſolches mimiſche Beiwerk bewußt Verzicht getan und ſich, obgleich unter Feſthaltung der äußeren Form des ſokratiſchen Geſprächs, einem mehr wiſſenſchaftlich lehrhaften Gedankenvortrag genähert. Dagegen zeigen gerade die Werke dieſes wiſſenſchaftlicheren Charakters eine zunehmende Neigung zu einer gewählten, feierlichen, ſozuſagen prieſterlichen Diktion, die man nicht mit Unrecht der des alternden Goethe verglichen hat. Dieſes wie jenes ſind »dichteriſche« Züge der Darſtellung, doch in

ſehr verſchiedenem Sinne. Platon ſelbſt iſt das letztere kaum als dichteriſch bewußt; es iſt bei ihm habituell geworden. ⟨Bewährt ſich dieſe allgemeine Anſicht von der Stilentwicklung Platons, ſo können Phaidros und Theaitetos ſchwerlich der Spätzeit angehören, keinesfalls ſpäter ſein als das letzte Buch des »Staats«.⟩

III. Platons Lehre.

A. Geneſis der platoniſchen Philoſophie.

So wenig wie die Schriften Platons nach einem Plane entworfen oder in einem Stil abgefaßt ſind, ſo wenig wollen die darin niedergelegten philoſophiſchen Gedanken ſich in ein Syſtem zuſammenſchließen, wenn man darunter einen Inbegriff feſtſtehender Sätze in ebenſo feſtem logiſchem Gefüge verſteht. Die Einheit der Gedankenwelt Platons iſt allein die, die wohl überhaupt die tiefſte Einheit philoſophiſcher Gedanken iſt: die des letzten Blickpunktes ⟨*σκοπός*⟩ und damit der Zielrichtung.

Die ſtarre Ideenwelt, in der man den Kern der platoniſchen Philoſophie hergebrachtermaßen ſieht, will ſich, wenn man tiefer in Platons Gedankenwelt eindringt, überhaupt nicht finden laſſen. Zwar iſt in einigen Werken der mittleren Zeit die Rede von Muſterbildern der Dinge, die »im Sein daſtehen« ⟨*παραδείγματα ἐν τῶι ὄντι ἑστῶτα,* Theait. 176 E⟩; wirklich aber ſind die Urbegriffe, welche die Ideen vertreten, bei Platon nichts weniger als ſtarr, ſondern in beſtändiger Bewegung. Es entſpricht daher weit mehr dem eigenen Charakter des platoniſchen Denkens, wenn in den reifſten Werken eine Beweglichkeit der Begriffe ausdrücklich behauptet wird. Will man da von »Syſtem« überhaupt reden — und allerdings iſt die Forderung der Syſtemeinheit dem ſpäteren Platon weit mehr als dem früheren bewußt — ſo kann es nur ein Syſtem ins Unendliche ſich entwickelnder Beziehungen ſein, um das es ſich handelt. Ein ſolches ſucht Platon in der Tat, aber er behauptet nicht etwas mehr als einige erſte Bauſteine dazu geliefert zu haben. Die vielfach ſchwierigen, ſtreng wiſſenſchaftlichen Erörterungen der ſpäten Werke ⟨wie Parmenides, Sophiſt, Philebos⟩ und die Berichte des Ariſtoteles über die letzte Phaſe der platoniſchen Philoſophie ſind aber bei den neueren Darſtellern meiſt tief in den Hintergrund zurückgetreten gegen die eindrucksvollen Formulierungen der ſchriftſtelleriſch ſo viel anziehenderen Werke der Mittelperiode. Auch in dieſen hat man die deutlichen Hinweiſe auf die Beweglichkeit der Begriffe nicht beachtet; man hat im Grunde nach ganz wenigen, durch die dichteriſche Faſſung beſonders packenden Stellen die Lehre Platons ſchabloniſiert und dadurch ihren Sinn weſentlich verſchoben. Bei dieſer Lage der Sache iſt es nicht

angängig, die Philoſophie Platons paragraphenweiſe wie in einem Kompendium zuſammenzufaſſen; es iſt überhaupt der Faden erſt zu finden, der durch dies Labyrinth einigermaßen ſicher zu leiten imſtande iſt. Wir verſuchen eine genetiſche Vorführung.

Zum Glück iſt wenigſtens der Anfangspunkt der philoſophiſchen Entwicklung Platons nicht ſtreitig: von Sokrates iſt er ausgegangen; von Sokrates natürlich, ſo wie er ſich ihm darſtellte, wie er für ſich ihn fruchtbar zu machen wußte. Daß das, was Platon ſo als ſokratiſche Philoſophie gibt, im ſtrengeren hiſtoriſchen Sinne nicht mehr reine Sokratik genannt werden kann, iſt im gegenwärtigen Zuſammenhange nebenſächlich, da es ſich um den Ausgangspunkt der platoniſchen Philoſophie jetzt allein handelt.

Nach dieſen Darſtellungen alſo (in der Apologie, dem Kriton, Protagoras und Laches, von denen Charmides, Menon, vollends Gorgias ſich ſchon merklich entfernen), wußte Sokrates nichts als eben dies: ſein Nichtwiſſen. Was iſt denn das für eine ſeltſame Wiſſenſchaft, die wohl gar die einzige dem Menſchen zuſtehende Weisheit ſein ſoll? Platon deutet ſie als Ausdruck, wie wir ſagen würden, der kritiſchen Wendung der Philoſophie. Nicht nach den Gegenſtänden des Wiſſens iſt zuerſt zu fragen, weder denen, welchen die Alten nachforſchten: den Gegenſtänden der »Natur«, noch nach den neuen wunderſamen Gegenſtänden, denen Sokrates ſein Intereſſe faſt ausſchließlich zugewandt hatte: den Gegenſtänden der Menſchenwelt, den ſittlichen Gegenſtänden, ſondern nach dem Wiſſen ſelbſt; worin es beſtehe und worin ſich gründe und ſichere. Sokrates gab nicht die Begriffe des Sittlichen, er ſuchte danach; und er fand nicht dieſe geſuchten Begriffe, aber wohl den richtigeren Begriff von dieſen Begriffen und dieſem ganzen Suchen (ζήτησις, Men.). Deshalb verſtand er meiſterlich zu fragen, Rechenſchaft zu fordern und zu geben, nicht aber zu lehren, wenn man darunter Überlieferung fertigen Wiſſens verſteht. Von dem, was ſonſt als Weisheitslehre ſich anpries, beſonders von jener neuen Berufsklaſſe der Sophiſten (»Wißmeiſter«) zu Markte getragen wurde, unterſchied ſich dieſe echtere ſokratiſche »Weisheit« gerade dadurch, daß ſie durchaus nichts Feſtes, Fertiges bieten wollte, aber dem Denken den unwiderſtehlichen Anſporn gab zu unabläſſigem, tiefer und tiefer ſchürfendem Suchen und Graben in ſich ſelbſt, in den Gründen des eigenen Bewußtſeins. Das kleidet ſich bei Platon bald in das bedeutungsvolle Gleichnis der »Anamneſis«: daß unſer Wiſſen ein Wiedererinnern ſei an das, was von einem myſtiſchen Vorleben her — in Wahrheit kraft eines letzten, überzeitlichen Grundes des Bewußtſeins — allerdings urſprünglich in uns, unſer Eigen ſein, aber nur durch methodiſches Forſchen, durch die ſokratiſche Unterredung, d. i. durch logiſche Entwicklung, aus dieſem verborgenen Grunde heraufgeholt und in ſicheren Beſitz gebracht werden kann. Die Wiedererinnerung wird daher

⟨mit ſtarkem Nachdruck, in zwei faſt gleichlautenden Sätzen, Men. 98 A und Phaidr. 249 C⟩ geradezu gleichgeſetzt dem Verfahren der ſokratiſchen Unterredung; es iſt alſo keineswegs ein bloßes Vorfinden und Aufnehmen von etwas auf dem Grunde der Seele fertig Daliegenden, ſondern ein planmäßiges Erarbeiten, und zwar mit keinen anderen Mitteln als denen ſtreng logiſcher Prüfung und Berichtigung unſerer eigenen Gedanken. Und nicht bloß bedarf es der logiſchen Methode, um das keimweiſe in uns liegende Wiſſen aus dem Schachte des Bewußtſeins zutage zu fördern, ſondern zuletzt ſind es die Elemente der Methode ſelbſt, in der das echte »Denken« beſteht, was auf ſolche Weiſe ins Bewußtſein gehoben wird, nicht aber etwas wie ſtarr daſtehende oder auch wie in kaleidoskopiſchem Wechſel auftretende und wieder verſchwindende Bilder von Dingen oder Vorgängen. Die Logoi, die in logiſchem Zuſammenhang zu entwickelnden reinen Denkſetzungen, werden erkannt als das Urſprüngliche, die Urprägungen oder Muſter ⟨τύποι, παραδείγματα⟩, alles dagegen, was wir Dinge, Seiende ⟨ὄντα⟩ nennen oder unmittelbar von ſolchen ausſagen, ſind bloße Gleichniſſe, Abbilder ⟨ὁμοιώματα, εἰκόνες⟩, d. h. jene gehen bedingend und beſtimmend vorher, während, was in dieſen, den Erfahrungsgegenſtänden, jemals beſtimmt und zwar immer nur näherungsweiſe beſtimmt iſt, es allein iſt durch jene und im Hinblick, gleichſam im Hinzielen auf ſie.

Es iſt in hohem Grade lehrreich, die zuſehends deutlichere Entwicklung dieſer Grundeinſicht aus dem unſcheinbaren Keime des ſokratiſchen Nichtwiſſens in den frühen Dialogen Platons zu verfolgen. Der ſcheinbar negative Satz enthüllt nach und nach einen immer reicheren poſitiven Gehalt. Zunächſt wird ein Wiſſen im empiriſch-techniſchen Bereich ⟨im Empiriſchen wird zwiſchen Theorie und Technik kaum geſchieden, »Techne« faßt beides in enger Einheit zuſammen⟩ keineswegs geleugnet, vielmehr eben die Beobachtung, daß von der techniſchen Richtigkeit es ein ſicheres Wiſſen gibt, nämlich auf Grund der logiſchen Beziehung des Mittels zum Zweck, allgemeiner: der Vorausſetzung zur Folge ⟨indem die Vorausſetzung, der Zweck vorerſt ohne Begründung hingenommen wird⟩, führt darauf ein nur radikaleres Verſtehen zu fordern für die Vorausſetzung ſelbſt oder den Zweck, bis zurück zur Vorausſetzung aller Vorausſetzungen, zum Zweck aller Zwecke, der unter dem Namen des Guten nicht etwa als bekannt angenommen, ſondern vielmehr erſt geſucht wird. Denn das wurde hierbei ſehr bald klar, daß ein bloß empiriſch-techniſches Wiſſen dazu entfernt nicht zulangt, und daß die bloß formale Feſtſtellung der Erforderniſſe eines logiſch befriedigenden Wiſſens zwar dienlich iſt, die Frage zu präziſieren, nicht aber die Antwort ſchon gibt. Es würde hiernach ein vollkommenes Mißverſtändnis ſein, daß nach Platons Auffaſſung Sokrates das Wiſſen, auf dem, ſeiner Behauptung nach, die Tugend oder Güte ⟨ἀρετή⟩

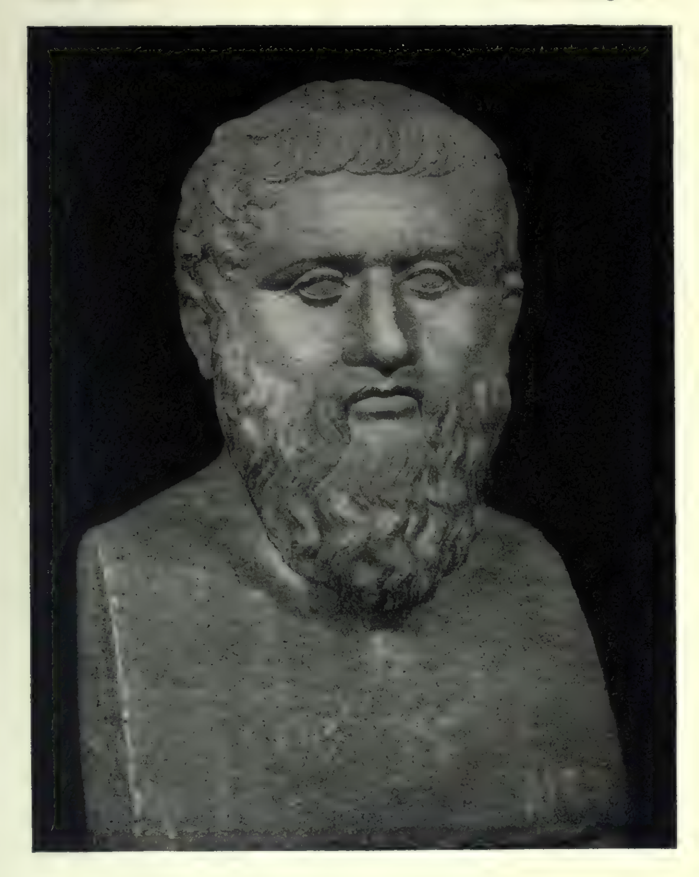
wie einer jeden Sache, ſo auch des menſchlichen Handelns beruht, zu beſitzen und mitteilen zu können geglaubt hätte. Die »Induktionen«, welche Platon ſeinen Sokrates vollführen läßt, gelangen vielmehr ſtets und mit unverkennbarer Abſicht nur zu dem einen Ergebnis, daß man das, was man eigentlich wiſſen müßte, nicht weiß. Aber wachſende Klarheit wird dabei gewonnen über den Weg, auf dem es zu ſuchen, über die Erforderniſſe eines ſtandhaltenden Wiſſens, daher über alles das, was ſeither das Thema der Logik bildet: über Begriff, Urteil, Schluß, Beweis. Die formalen Bedingungen und Geſetze begründeten Wiſſens von irgendwelchen Gegenſtänden werden Schritt um Schritt in dieſen Dialogen herausgearbeitet; darin liegt ihr unvergänglicher propädeutiſcher Wert für die Philoſophie.

Eben daraus ergab ſich nun, nicht als ein Fund, ſondern vielmehr nur als beſtimmterer, zugleich ganz allgemeiner Ausdruck des Geſuchten, des Gegenſtandes aller Frage der Erkenntnis: das »Was es iſt« ⟨ὅ ἐστιν⟩, oder »Es ſelbſt was es iſt« ⟨αὐτὸ ὅ ἐστιν⟩, z. B. das Schöne, das Gerechte uſw.; das will beſagen: nicht, welche etwa vorgefundenen Gegenſtände ſchön, gerecht uſw., ſondern, was »es ſelbſt«, das Schön-, das Gerechtſein, was der Sinn der Prädikation als ſchön, als gerecht iſt. Das wird mit einem Worte genannt das Eidos und ferner die Idee. Beide Wörter kommen vom gleichen Stamm ⟨vid-⟩, der »Sehen«, beſonders aber geiſtiges Sehen, daher Erkennen bedeutet; etwa mit dem Unterſchied, daß in der »Idee« der aktive Sinn des Erſchauens im Blicke des Geiſtes, im »Eidos« der paſſive des Sichdarſtellens vor dieſem Blick, des »Anblicks«, den die Sache dem Betrachtenden bietet, vorwaltend bleibt. Am Begriff bezeichnet daher die Idee unmittelbarer den Inhalt, in dem allein eigentlich der Begriff lebendig, ſchöpferiſch iſt; das Eidos eher den Umfang, der den Inhalt ſchon vorausſetzt.

Dies »Was es iſt« ergab ſich nun, gegenüber dem vorläufig nicht weiter Beſtimmten, ſagen wir dem X, wovon in jedem Fall es ausgeſagt wird, als allemal Eines im Vielen, und als unterſchiedslos für alle Zeiten, mithin unwandelbar geltend gegenüber dem nach Zeit und Umſtänden, nach der Beſonderheit des Subjekts, ſeiner jeweiligen Verfaſſung uſw. Wechſelnden; d. h. mit dieſen Charakteren iſt es geſucht, nicht etwa gegeben; dieſen Erforderniſſen muß es genügen, wenn es zulänglich beſtimmt ſein ſoll; in keinem einzigen Falle aber hat Platon, gerade hinſichtlich der Probleme, die ihn in dieſer Zeit am intenſivſten beſchäftigen, nämlich der ſittlichen, behauptet das »Was es iſt«, der Strenge der logiſchen Forderung gemäß, zu kennen und angeben zu können.

Selbſt ſo lag aber hier die Gefahr einer dogmatiſchen Abirrung nahe. Die Prädikate des Einen und Unwandelbaren entſtammen erſichtlich der

 Nach Photographie.



Platon.



Lehre der Eleaten, welche alle Vielheit und Veränderung in den Dingen für trügenden Schein erklärt hatte, denn dem Logos allein, dem reinen Denken müſſe man folgen, dieſes aber fordere unweigerlich eine beharrende Einheit. Dasſelbe nämlich ſei Denken und Sein; genauer: das Sein ſei eins mit dem Denkgegenſtand ⟨*οὕνεκέν ἐστι νόημα*, Parm. Fragm. 8, 34 Diels⟩. In der Tat ganz klar definieren die Eleaten ihr Sein ſtreng nur gemäß den letzten ihnen erreichbaren Urbegriffen des Denkens, wie Einheit, Identität, Kontinuität, Beharrung. Mit erſtaunlicher Sicherheit greifen ſie aus der Fülle der Begriffe des gemeinen Denkens genau nur ſolche, ſagen wir, kategorialen Grundbeſtimmungen heraus und verharren mit unnachgiebiger Strenge ausſchließlich bei dieſen; offenbar nur das iſt ihnen reines Denken. Von dieſer tief angelegten und doch hoffnungslos unfruchtbar ſcheinenden Lehre muß Platon früh einen mächtigen Eindruck empfangen haben; das ſokratiſche Bekenntnis dieſes Eindrucks im Theaitetos ⟨183 E⟩ darf ohne weiteres auf Platon ſelbſt bezogen werden. Er begriff das idealiſtiſche Kernmotiv dieſer Lehre und nahm es ganz in ſich auf: in den Logoi allein, den reinen Setzungen des Denkens ⟨*ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον .... τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*⟩ die Onta ⟨was iſt⟩ zu erkennen, nicht die Onta nach den Logoi ſich richten zu laſſen ⟨Phaidon 100⟩, deren wir ja dann anderweitig, natürlich durch die Sinne, erſt habhaft werden ⟨*ἅπτεσθαι*⟩ müßten. Ebenſo waren die Eleaten verfahren; und für einen Augenblick kann es ſcheinen, als bleibe Platon eigentlich ganz hierbei ſtehen, mit der einzigen Abweichung, daß er nicht mehr wie jene bloß von »dem« Einen ſpricht, ſondern von den vielen Denkeinheiten, ſeinen Ideen. Eine Vielheit von Denkbeſtimmungen lag ja bei Parmenides ſelbſt ſchon vor; ſie ausdrücklich anzuerkennen und inſofern die Behauptung der ſtarren Einzigkeit des Seins einzuſchränken, war der vom Eleatismus aus nächſtliegende Schritt. Solange man aber dieſe vielen Einheiten nun wieder, jede für ſich, als ein ebenſo ſtarr Eines wie »das« Eine der Eleaten dachte, hatte man eigentlich nur das eleatiſche Eine vervielfältigt; die vielen Einheiten blieben ebenſo ſtarr, unbeweglich und damit tot und unfruchtbar wie das Eine der Eleaten.

Auf dieſen Fehlweg alſo konnte Platon nun etwa abirren. Auch lag eine Sicherung gegen ſolche Abirrung noch nicht darin, daß Platon gewiß ebenſo früh ⟨nach beſtimmter Angabe des Ariſtoteles, Metaph. I 6 und XIII 4⟩ den Gegenpol der eleatiſchen Lehre, den Heraklitismus, beachtet und für ſeine Charakteriſtik der Sinnlichkeit die weſentlichen Züge daher entnommen hat. Das Sinnliche konnte ja ihm, wie den Eleaten, als bloßer Schein und Trug gelten, der ſeine logiſche Charakteriſtik dann nur finden konnte durch den reinen Gegenſatz der Charaktere, die das Sein der reinen Begriffe auszeichnen, alſo, gegenüber ihrer beharrenden Einheit und Identi-

tät, durch die immer wechſelnde Vielheit und Unbeſtimmtheit. So fiel dann auf die eine Seite, die des rein Gedachten oder Gedanklichen ⟨νοητόν⟩, das abſolut Unwandelbare, ungeteilt Eine, nur jetzt nicht mehr bloß als das einzige Eine der Eleaten, ſondern als die vielen Einheiten der Ideen; auf die andere, die des Sinnlichen ⟨αἰσθητόν⟩, die ebenſo abſolute Wandelbarkeit, grenzenloſe Vielheit und Zerſtücktheit des Erſcheinenden, die jeder Beſtimmbarkeit ſpottet. So ſteht die Lehre Platons beſonders dem Ariſtoteles vor Augen, und ſo leſen bis heute ſehr viele ſie aus Platons eigenen Werken heraus. Auch nähert ſich Platon wirklich einem ſolchen ſtarr eleatiſchen Dualismus, einer eigentlichen Zweiweltentheorie, in mancherlei Wendungen im Phaidros, Phaidon, Gaſtmahl und Staat, nach oberflächichem Anſchein ſelbſt noch im Timaios; am meiſten immer da, wo er ſeiner Lehre die packendſte bildliche, mythiſche und myſtiſche Einkleidung gibt.

Doch war ſchon das nicht bedeutungslos, daß wenigſtens mit der abſoluten Einzigkeit des Seins gebrochen wurde. Dieſe rührte nämlich im Grunde davon her, daß die Eleaten das Seiende immer noch nach Art einer vorgefundenen Dinglichkeit, nur eben als das letzte Dinghafte ⟨welches notwendig nur eines ſein müſſe⟩ dachten, nicht aber klar als Einheit des Denkens begriffen. Das war es, was ſie wie in eine Sackgaſſe führen mußte, wo kein Weiterkommen war. In aller Schärfe aber hat nun doch eben Platon dieſen Fehler aufgedeckt im »Sophiſten«: die Eleaten ſahen fälſchlich die Einheit, welche das Denken mit allem Grunde vom Sein fordert, in der ſtarren Einzahl deſſen, was iſt, ſtatt es in der reinen qualitativen Einheit des im Denken und nur in ihm zu ſetzenden Seins ſelber zu ſuchen. In der Tat: ſo ſicher ſie die reinen Funktionsbegriffe des Denkens getroffen hatten, ſo wenig waren dieſe ihnen als Funktionsbegriffe und nichts anderes bewußt; und ſo konnten ſie, obgleich ſie dem nahe kamen, es doch nicht zur vollen Klarheit bringen, daß auch das Sein ſelbſt garnichts anderes als der letzte Ausdruck der Denkfunktion überhaupt und als ſolcher iſt. Der Logos zwar ſollte entſcheiden, aber dieſer Logos war noch nicht erkannt als in einem Verfahren, einem Denkgange ⟨Methode⟩ ſich entwickelnder Prozeß. Zwar auch noch ſo weit hatte der Zwang der Sache den verhängnisvollen Zug zur Gedankenſtarre, dem die Eleaten unterlagen, beſiegt, daß der Eleat Zenon durch ſeine, wenngleich nur zur Zerſtörung gegenteiliger Anſätze, nicht aufbauend gehandhabte Begriffsantithetik, nämlich durch die darin angeſtrebte Strenge rein immanent-logiſcher Gedankenführung, den Anſtoß zur Ausbildung der »Dialektik« geben konnte, als deren eigentlicher Urheber er von Ariſtoteles bezeichnet, der Sache nach auch von Platon ⟨im Parmenides⟩ anerkannt wird. Selbſt dieſe ganz einſeitig negative Dialektik Zenons war nämlich garnicht denkbar ohne die tatſächliche Anerkennung einer gewiſſen Be-

wegung, in welcher die Urbegriffe des Denkens kraft der Unendlichkeit ihrer Wechſelrelationen ſich ſelbſt ins Unendliche abwandeln müſſen; eine ſolche Abwandlung liegt der Sache nach in Zenons Deduktionen vor. Allein, ebenſo wie die Grundbegriffe ſelbſt von den Eleaten, obzwar gefunden, doch nicht als reine Funktionsbegriffe erkannt waren, ſo iſt auch die logiſche Entwicklung dieſer Grundbegriffe, obgleich wie durch gut Glück getroffen, dennoch nicht als Entwicklung, als Denkgang erkannt. Indeſſen, wer nun dieſe eleatiſche Dialektik unbefangen ins Auge faßte, und zumal durch Sokrates in der Kunſt des »Rechenſchaft-forderns und -gebens« geübt war, der mußte wohl erkennen, wie darin von jenen alten Philoſophen ein Schatz ausgegraben war, deſſen Wert und Bedeutung ſie ſelbſt nicht ahnten. Er konnte dauernd nicht überſehen, daß Vielheit und Veränderung, durch welche die Sinnlichkeit charakteriſiert wurde, nicht weniger reine Funktionsbegriffe des Denkens ſind, als Einheit und Beharrung, und eben nach ihrer Denkbedeutung von dieſen ſo wenig wie von einander trennbar. Das iſt in der Sache ſo klar, daß man ſich vielmehr wundert, es bei Platon erſt verhältnismäßig ſpät, im Parmenides und Sophiſten, beſtimmt ausgeſprochen zu finden, als, daß er nicht dauernd verbleiben konnte bei der unnatürlichen Auseinanderreißung ſo zwingend zuſammengehöriger Begriffe, die ſich ergab, wenn Einheit und Beharrung allein im Reiche des Denkens und damit des Seins, Vielheit und Veränderung in der Sinnenwelt als der Welt des Trugs und Scheins gelten ſollte.

Die volle Klarheit hierüber konnte nur, mußte aber auch erreicht werden durch das tiefere Eindringen in die logiſche Natur der Wiſſenſchaft, zunächſt der einzigen, die es bis dahin gab, oder die wenigſtens eine gewiſſe, für das allgemeine Verſtändnis des logiſchen Aufbaues von Wiſſenſchaft hinlängliche Entwicklung ſchon erreicht hatte: der Mathematik. Auf dies ſichere »Faktum« ⟨mit Kant zu reden⟩ einer bereits vorliegenden Wiſſenſchaft geſtützt, konnte das reine, Rechenſchaft gebende Denken, das Denken gemäß dem Verfahren »aus einer Vorausſetzung« ⟨*ἐξ ὑποθέσεως — ὥσπερ οἱ γεωμέτραι*, Men. 86 E⟩ ſich ſchöpferiſch erweiſen zu einer nicht mehr bloß negativen, ſondern aufbauenden Kritik der Erkenntnis. Dieſen bedeutſamen Einfluß hat die pythagoreiſche Philoſophie, die ſich ja ganz an die Mathematik anſchloß, auf Platon geübt.

Zwar konnte ſelbſt in der Mathematik das Ziel des Denkprozeſſes vorerſt noch ſcheinen in der Definition, alſo wiederum im feſtliegenden Begriff zu liegen. Doch konnte in ihr von Anfang an die Fortſchreitung des Denkens vom Grunde zur Folge, und dann auch der Rückgang von der Folge zum Grunde, nicht wohl überſehen werden. Das letztere, das regreſſive, »analytiſche« Verfahren ſoll Platon ſelbſt in die Mathematik

erſt eingeführt haben; das kann wohl nicht heißen, daß es vordem in der Wiſſenſchaft ſelbſt überhaupt noch nicht gebraucht worden ſei, wohl aber, daß er es als ſolches hervorgehoben und ihm die logiſche Charakteriſtik hat zuteil werden laſſen, durch die es erſt als ſtändiges, dem progreſſiven, ſynthetiſchen nicht nur gleichwertiges, ſondern überlegenes Verfahren zur allgemeinen Anerkennung gelangt iſt. Darin aber beweiſt ſich eben die vorzügliche Achtſamkeit auf die Methode als ſolche, auf den »Denkgang« in den Wiſſenſchaften, auf die Erzeugung derſelben aus der Idee ihres Verfahrens; und das eben iſt das Entſcheidende für unſere jetzige Frage. In der Mathematik eben wird es deutlich, und iſt es offenbar Platon deutlich geworden, wie eben der »Gang«, die Methode es iſt, die der begrifflichen Einzelfeſtlegung ſich überordnet. Die Denkpunkte, die Begriffe, verlieren damit ihre ſcheinbare Starrheit. Nicht ſie ſind mehr das urſprünglich Beſtimmende, ſondern ſie ſelbſt beſtimmen ſich erſt gleichſam als die Schneidungen der Denklinien. Die Bewegung des Denkens führt aus innerer Notwendigkeit ſtets wieder hinaus über die je erreichten Haltpunkte, die im Grunde nur dienen, die Richtung der Bewegung feſtzulegen. Die Definitionen der Mathematik definieren in der Tat vielmehr Methoden, und garnicht etwas wie daſeiende Dinge oder ſolchen bloß anhaftende Eigenſchaften. Die Zahleinheit vertritt die Funktion der Einsſetzung, die Gleichheit das Verfahren der Gleichung, und ſo durchweg. So wandelt ſich aus innerer Notwendigkeit die bloße Statik der Begriffe in eine freie Dynamik, welche die Statik allerdings nicht aufhebt, aber ſie gänzlich ſich ein- und unterordnet; oder ſie aufhebt im Hegelſchen Sinne der Hinaufhebung zum höheren Standpunkt und damit gerade Erhaltung. Der unwiderſprechlich klare Ausdruck des Reinergebniſſes dieſer in Platon ſich ganz unmerklich vollziehenden Wendung von der Statik zur Dynamik iſt die Kineſis, die Bewegung, der »Wandel«, gleichſam Marſch der Begriffe, wie ſie endlich im »Sophiſten« ſo ſchlicht wie kühn und radikal von Platon aufgeſtellt wird. Er ſelbſt iſt ſich dabei aber gar keines Bruches mit ſeiner Vergangenheit bewußt; mit gutem Grunde, denn von Anfang an waren ihm die Begriffe in Bewegung, auch ſchon zu der Zeit, da er noch ſcheinen konnte bloß feſte Begriffe zu ſuchen und als an ſich beſtehend vorauszuſetzen.

Gleichwohl, der Schein einer nur ſtatiſchen Auffaſſung beſteht gerade in einigen der eindrucksvollſten Ausprägungen der Lehre von den Ideen. Es iſt unerläßlich, auch über den Grund dieſes Scheins volle Klarheit zu ſchaffen, gerade damit man durch ihn nicht länger betrogen wird.

Der nächſtliegende Verdacht wäre, daß Platon der ſehr begreiflichen Verleitung durch die Sprachbegriffe unterlegen ſei, die allzu leicht ein feſtes, unverſchiebbares Sein deſſen vortäuſchen, was in den gemeinen Vor-

ſtellungen der Dinge aus der praktiſchen Notwendigkeit der Verſtändigung im alltäglichen Gedankenverkehr gleich gangbarer Münze auf beſtimmte Werte feſtgelegt und an dem Symbole des Wortes feſtgehalten wird. Eine ſolche Täuſchung, wie ſie in den naiveren Stadien der Philoſophie ſehr natürlich iſt und allenthalben begegnet, wäre gewiß ſelbſt bei Platon an ſich nichts Unerhörtes, ja ſie mag in gewiſſem Umfang wirklich bei ihm platz= gegriffen haben. Allein die ganze Strenge der ſokratiſchen Kritik, wie wir ſie aus keinem andern als aus Platon kennen, wendet ſich nun doch eben gegen dieſen trüglichen Schein; ſie ſtrebt doch mit der ganzen Energie des erſt voll erwachten Rationalismus dieſen Schein zu überwinden und zum »Weſen« durchzudringen. Die gemeinen Begriffe namentlich des Sittlichen, wie die hochgebildete Sprache ihres auch nach dieſer Seite wunderbar be= gabten Volkes ſie darbot, werden von Sokrates und ſeinem treueſten Nachfolger zwar gewiß nicht einfach beiſeite geworfen, ſie bilden vielmehr regelmäßig den Ausgang ihrer Erwägungen; aber gerade an ihnen werden die Schwierigkeiten, die inneren Widerſprüche aufgedeckt, deren unnach= ſichtige Klarſtellung dann erſt dazu führt, die echten Probleme in ihrer Reinheit herauszuarbeiten. Jedenfalls die allgemeine Tendenz der Sokratik, wie Platon ſie begriffen hat, iſt allein dieſe; alſo wird man gewiß nicht leichthin annehmen dürfen, daß für die grundſätzliche Faſſung der philo= ſophiſchen Aufgabe aus der noch nicht völlig gebrochenen Herrſchaft der Sprache über das Denken eine weſentliche Irreleitung gerade für Platon ſich hätte ergeben können.

Dagegen wirkt hier ein anderer Umſtand ein, der mit der Sprache allerdings Zuſammenhang hat. Alle urwüchſige Sprache nämlich enthält ein gut Teil Dichtung; und wir wiſſen, Platon war Dichter, nicht bloß Denker. Die »poetiſchen Metaphern« macht ſein unerbittlicher Kritiker Ariſtoteles (der dafür ſelbſt weit mehr der Irreleitung durch die Proſa der Sprache unterliegt) ihm beſtändig zum Vorwurf.

Aber da wird nun die Frage entſcheidend: Iſt die Metapher als ſolche bewußt? Iſt der nüchterne Sinn der Metapher dem Redenden klar? Denn keinesfalls gibt ſchon das hier den Ausſchlag, daß Platon als Dichter phi= loſophiert, als Philoſoph dichtet; ſondern die Frage iſt genau darauf zu richten: iſt die Dichtung in Platons philoſophiſcher Darſtellung naiv oder bewußt?

Dies nun im Einzelnen überall ſicher auszumachen, möchten die feinſten Methoden der Philologie noch nicht fein genug ſein. Allgemein aber wird man, glaube ich, mehr und mehr erkennen, daß, ſo wie der Sprachſtil Platons in einem ungewöhnlichen Grade abſichtsvoll iſt, ebenſo und noch mehr ſein Denkſtil bewußt und überlegt iſt. Es liegt doch einmal als Faktum vor, daß Platon in ſchroff rationaliſtiſcher Grundgeſinnung gegen

die täuſchende Naivität der Dichtung in offenem Kriege liegt, daß er in äußerſter Schroffheit Dichtung genau nur im Sinne bewußter Metaphorik gelten läßt und ſelber geübt haben will. Zwar macht er, beſonders im Phaidros, der dichteriſchen Viſion, ja den Eingebungen des poetiſchen »Wahnſinns« ⟨245 A⟩ ihr Recht nicht ſtreitig: aber hoch über den bloß dichteriſchen ſtellt er eben dort den philoſophiſchen »Wahnſinn« ⟨249 E⟩, der einzig darin beſteht, daß der Geiſt, durch die ſelbſtändige Kraft des ſtrengen Denkens die Täuſchungen der Sinne und der gemeinen Vorſtellung ⟨δόξα⟩ überwindend, in die Tiefen deſſen dringt, »was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht ſahn«. Iſt es eine zu dreiſte Annahme, daß Platon in dieſer ganz ſokratiſchen Energie ſeiner Wahrheits- und Wiſſenſchaftsliebe zum wenigſten ernſtlich beſtrebt geweſen ſei, nach dieſer grundſätzlichen Überzeugung auch in aller Strenge ſelbſt zu verfahren? Ich meine, ſeine eigenen Darſtellungen, gerade die, welche den ſtärkſten Eindruck des Dichteriſchen hinterlaſſen, würden ihn Lügen ſtrafen, wenn er ſie etwa für Erzeugniſſe jenes dichteriſchen und nicht dieſes philoſophiſchen Wahnſinns hätte ausgeben wollen. So hat Schleiermacher ⟨am Schluß ſeiner Einleitung zur Überſetzung des Phaidros⟩, der in ſolcher Frage doch wohl ſtimmfähig iſt, mit allem Recht gerade aus der ſcheinbar enthuſiaſtiſchen zweiten Sokratesrede des Phaidros einen Rationalismus des Verfahrens herausgefühlt, wie er in einem ⟨nach ſeinen Begriffen⟩ echten Gedicht »nicht geduldet werden dürfte«. Übrigens wird, wer als Äſthetiker nicht zur Romantik ſchwört, darum nicht genötigt ſein, Platon die Palme des Dichters zu rauben. Es gibt Tiefen der Wiſſenſchaft, in denen ſie mit dem Tiefſten der Dichtung völlig eins wird. Auch Lionardo iſt Künſtler, obgleich wiſſenſchaftliche Beſonnenheit jeden Strich ſeines Pinſels überwacht. Es war möglich, über die Blindheit der dichteriſchen Viſion ſich zu erheben und doch, ja nur umſo mehr, die bewußte Bildkraft echteſter Dichtung zu erkennen und in ſich ſelbſt auszubilden.

Man hat ganz richtig beobachtet, daß Platon »Viſualiſt« iſt, daß er Anſchauungen braucht, um im ſinnlichen Symbol, im »Geſicht« ⟨das iſt eigentlich oder wird bei ihm die »Idee«⟩, in der inneren »Schau« ⟨θέα⟩ das Ergebnis der tiefſten gedanklichen Konzentration, die in ihrer Neuheit ihn bis ins innerſte Mark ergreifen mußte ⟨denn er iſt kein deutſcher Profeſſor⟩, ſich bleibend gegenwärtig zu halten. Aber er weiß dabei ganz genau: Wahrheit ſelbſt iſt für das ſinnliche Auge nicht erſchaubar, ſondern nur die Schönheit der Wahrheit, die immerhin dieſer ſelbſt nächſtverwandt, ja im letzten Begriffsgrunde ⟨der inneren Übereinſtimmung, Harmonie, Eurhythmie, ſpäter: Maßbeſtimmtheit⟩ mit ihr eins iſt. Dieſe ſtellt allerdings dem »hellſten der körperlichen Sinne« ⟨Phaidr. 250 D⟩ ſich dar; und unter der bildhaften Geſtalt birgt ſich nicht, ſondern offenbart ſich ge-

rade die Wahrheit selbst — so wie sie überhaupt nur sich offenbaren kann, da sie, als rein gedankliche Gestalt, freilich zuletzt jenseits aller sinnlichen Symbolik liegen muß. Der Name der Idee selbst wahrt die Erinnerung an diese ihre zugleich ästhetische Bedeutung neben und in der logischen: daß die Einheit, die an sich zwar die des reinen Gedankens ist, dennoch zugleich ihr Gleichnis in symbolischer Anschauung oder Hinschauung aus innerlichster Notwendigkeit sich schafft.

Es ist demnach eine ganz zutreffende Beobachtung des englischen Platonforschers J. A. Stewart,[1] daß die Ideen als »im Seienden dastehende« Musterbilder wesentlich dem künstlerischen Zuge des platonischen Denkstils ihren Ursprung verdanken. Nur bleibt jener Forscher bei einer, wie mir scheint, unhaltbaren Koordination der künstlerischen und der wissenschaftlichen Bedeutung der Idee stehen, die auf Grund der soeben angestellten Erwägung sich überwinden lassen dürfte. Eine doppelte »Erfahrung« drücke in Platons »Idee« sich aus: die wissenschaftliche einerseits, hinsichtlich deren Stewart eine der hier vertretenen ganz nahestehende Auffassung bekennt, und die künstlerische, oder genauer künstlerisch-religiöse, denn die Dichtung hat für Platon, wie für den Griechen der klassischen Zeit überhaupt, zugleich religiöse Bedeutung. In erster Hinsicht sei die Ideenlehre nichts als eine reine Prinzipien- und Methodenlehre der Wissenschaften, die praktischen eingerechnet; die Ideen nur die Gesichtspunkte, unter denen die Wissenschaft die Data der Erfahrung (theoretischer wie praktischer) ordnet; getrennt von den Sinnendingen nur in dem Sinne, wie die erklärende Theorie geschieden ist von den zu erklärenden Phänomenen, niemals aus diesen einfach abzulesen; nicht aber im Sinne getrennter Dinge; existierend nur, sofern sie in der Wissenschaft ihre Funktion ausüben: Sinnliches verständlich zu machen. Aber daneben vertrete die Idee noch die ganz anders geartete Erfahrung der künstlerisch-religiösen Inspiration. Denn Platon sei nicht bloß Forscher, sondern — daneben auch — Seher und Dichter. Die künstlerisch-religiöse Kontemplation aber unterscheide sich von der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge genau dadurch, daß sie ihr Objekt fixiere, es aus dem zeitlichen Verfluß heraushebe, damit zugleich substanziiere, individualisiere, isoliere. Dadurch werde es wie zu einem zweiten Phänomen, aber einem Phänomen wie aus einer anderen Welt. So ergebe sich die Idee nach gewöhnlicher Auffassung, die also die eine Ansicht der platonischen Idee wirklich treffe. Diese habe übrigens Platon niemals mit der wissenschaftlichen verwechselt; er mache von den Ideen als unwandelbaren Dingindividuen nirgends einen »konstitutiven« Gebrauch in den Wissenschaften, innerhalb logischer Erörterung diene ihm die Idee in dieser

[1] Plato's Doctrine of Ideas, Oxford 1909. Vgl. m. Rez., Deutsche Literaturzeitung, 28. Mai 1910.

ihrer künſtleriſchen Faſſung höchſtens als »Ideogramm«, als ſichtbares Symbol für das wirklich Unſichtbare, die reinen Begriffsbeziehungen. Dennoch ſei dieſe Bildidee für ihn etwas mehr als ein bloßes rhetoriſches Mittel, da eben eine wirkliche und eigene Erfahrung ſich darin ausſpreche: die künſtleriſch-religiöſe. — Statt deſſen nehme ich an, daß die »Bildidee« für Platon nur Symbolſinn haben ſoll und wirklich hat. Gerade im Phaidros, aus dem Stewart jedenfalls in erſter Linie ſeine Auffaſſung geſchöpft hat, iſt es doch allzu durchſichtig, ja es liegt einfach als Faktum vor, daß die ekſtatiſche Viſion nichts als bewußte Einkleidung iſt; daß auf den wiſſenſchaftlichen Sinn der Gleichniſſe von Platon ſelbſt der alleinige Nachdruck gelegt, alles andere als ein bloßes feſtliches Spiel und Schauſtück hernach wieder beiſeite geſchoben wird. Ganz dieſe iſt aber überhaupt die grundſätzliche Stellung, welche Platon gegen die Dichtung, zumal ſofern ſie zugleich religiöſe Anſprüche erhebt, namentlich im »Staat« eingenommen hat.

Ganz anzuerkennen iſt dagegen, daß der Schein einer nur ſtatiſchen, nicht dynamiſchen Auffaſſung der Begriffe in dieſem weſentlich äſthetiſch zu beurteilenden Bildcharakter der Idee ſeinen Grund hat. Eben damit iſt aber ſchon geſagt, daß die bloß ſtatiſche Anſicht nicht die entſcheidende für Platon iſt. Übrigens wurde bereits erinnert, daß Statik und Dynamik nicht durchaus mit einander unverträglich ſind; daß in der Dynamik die Statik voll erhalten bleibt, nur eben ſo, daß die Dynamik ſich der Statik ſtrengſtens überordnet. Die Entſcheidung kann nur darin liegen: ob faktiſch die Urbegriffe der Erkenntnis, welche die Ideen jedenfalls vertreten wollen, von Platon auf das bloße Zeugnis ihrer überſinnlichen »Schau« als fertige Gegebenheiten hingenommen, oder aber in ernſte Prüfung gezogen, auf ihre Legitimation befragt und auf ihre letzten Grundlagen in wirklich eindringender logiſcher Unterſuchung zurückgeleitet, oder dieſe Zurückleitung wenigſtens als Aufgabe klar begriffen wird. Daß dies aber geſchehen, läßt ſich angeſichts der ganzen Reihe tiefer Unterſuchungen ſtreng wiſſenſchaftlichen Charakters, die ſich genau dieſe Aufgabe ſtellen: Theaitetos, Phaidon, Staat Buch VI und VII, Parmenides, Sophiſt, Philebos, Timaios, denn doch nicht beſtreiten. Dieſe beweiſen eben, daß Platon, wo es ſich um die Grundlegung der Wiſſenſchaft handelt, ſich niemals einer dichteriſch-ſeheriſchen Schau, die ihn zuweilen überkam, blindlings anvertraut, ſondern, wie ſehr immer in der erſten Konzeption ſeiner entſcheidenden Gedanken die Kraft der Dichtung, die keiner genialen wiſſenſchaftlichen Forſchung fremd iſt, mitgewirkt hat, doch in der nachfolgenden logiſchen Deduktion die allein entſcheidende Probe der Richtigkeit ſolcher Konzeptionen geſehen hat. Übrigens würde es, ſelbſt wenn es anders wäre, doch der Feſtſtellung bedürfen, wieviel von ſtreng wiſſenſchaftlichem Gehalt in Platons Lehre ſich birgt; und wem Geſchichte der Philoſophie die

Erforſchung des Werdeganges einer Wiſſenſchaft bedeutet, der müßte auf dieſe Feſtſtellung immer das entſcheidende Gewicht legen, das Andere der allgemeinen Kultur-, Literatur- und Religionsforſchung anheimſtellen. —

Nach dieſer Vorerwägung dürfen wir nun unternehmen, die Grundzüge der platoniſchen Philoſophie zuſammenhängender vorzuführen. Wir zerlegen ſie in die beiden Hauptgebiete: Logik und Ethik, auf die uns zu beſchränken der verfügbare Raum fordert.

B. Platons Logik.

Die Logik ⟨ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη, Phaid. 90B, ἡ τῶν λόγων μέθοδος, Soph. 227A, vgl. Polit. 266D⟩ iſt benannt von der Ausſage, dem Logos. Denn dieſer bedeutet ganz ſchlicht: das »wovon ausgeſagt wird: es iſt«. Der Ausſageſinn, das iſt die ſichere, ſchlechthin allgemeine Grundlage der »Idee«; von ihm aus muß alles, was von der Idee geſagt wird, ſich verſtehen laſſen, oder es bleibt unverſtanden. Der Logos ſelbſt iſt nicht nur »eine der Grundarten von dem, was iſt«, ſondern die grundlegende für alle: würde uns das genommen, ſo ließe überhaupt nichts mehr ſich ausſagen, mit Sinn und Geltung ausſprechen ⟨Soph. 260 A⟩, ja es würde überhaupt nichts mehr »ſein«. Nie und nirgends bedeutet »Sein« bei Platon, wenn von der Idee ausgeſagt, etwas anderes als den Ausſageinhalt.

§ 1. Theaitetos. Vielleicht die zeitlich erſte, ſicher die ſachlich fundamentalſte Darlegung über die Begründung der Urbegriffe im Grundgeſetze der Ausſage und damit des Denkens enthält der Dialog Theaitetos. Zum erſten Mal nicht bloß bei Platon, ſondern in der geſamten Geſchichte der Philoſophie iſt hier der wahre Ausgangspunkt alles reinen Philoſophierens getroffen in der Frage: Was iſt Erkenntnis? Und wenn irgendwo, ſo iſt es hier ein bloßer Schein, daß der geſuchte Begriff nicht gefunden würde; er wird klar und ſicher gegeben, allerdings nur in wenigen Grundbeſtimmungen, nicht in irgendwie vollſtändiger Ausführung.

Zuerſt: Erkenntnis iſt nicht Sinnesdatum. Die Sinne ſind notwendig zum Erkennen, von ihnen nimmt es jederzeit ſeinen Ausgang; aber nicht als von einer Erkenntnis, die uns geſchenkt würde. Denn der Sinn vermag aus ſich ſchlechterdings nichts zu beſtimmen; er »gibt« durchaus nichts als ein in ſich gänzlich Unbeſtimmtes ⟨ἄπειρον, 183B⟩, von Grund aus erſt zu Beſtimmendes = X; jede Beſtimmung, bis zur ſchlichteſten, iſt Sache einer von der Sinnlichkeit radikal verſchiedenen Funktion des Denkens ⟨διανοεῖσθαι, διάνοια = λόγος⟩.

Der Sinn ſoll Erkenntnis geben; aber dabei behauptet man und behauptet mit vollem Grund und Recht, daß alles Sinnliche grenzenloſer Bezüglichkeit und Veränderlichkeit unterliege — von der doch leicht einzu-

sehen ist, daß sie aus sich keinerlei Bestimmung auch nur möglich macht. Es blickt in Platons tief eindringender, liebevoller Ausführung dieser durch Heraklit und Protagoras angebahnten, in der Lehre des Aristippos vielleicht schon damals zu scharf subjektivistischer Zuspitzung gebrachten Charakteristik der Sinnlichkeit deutlich durch, daß sie nur die Gegenspiegelung der reinen Begriffsforderung unwandelbarer Einheit und Beharrung ist: die Einheit des Denkens ist eben Vereinigung des in sich also einheitslos gedachten Mannigfaltigen, die Festsetzung im Denken das Zum-Stehen-bringen der haltlosen Flucht des Sinnlichen in der es stillstellenden Betrachtung; das reine, das An-sich-sein des Gedachten wird vom Denken gesetzt, gerade um die grenzenlose Bezüglichkeit des Sinnlichen gedanklich zu bewältigen und, so wie dies überhaupt nur möglich ist, zu Begriff zu bringen. So aber wird klar, daß diese ganze Setzung des in Einheit, in Identität beharrenden, des An-sich-Seins im reinen Denken überhaupt nur Sinn und Wert hat im Hinblick auf die grenzenlose Vielgestalt, Veränderlichkeit und Relativität des Erscheinenden: als Bestimmung dieses in sich Bestimmungslosen, welches eben damit zur Erscheinung des nur gedanklichen Seins erst gestempelt und als solche zur Erkenntnis gebracht wird. Damit ist die starre eleatische Ansicht des im Denken gesetzten Seins dem Prinzip nach schon überwunden; die reinen Setzungen des Denkens sind entdeckt genau als »Funktionen« in Kants Sinn: als allgemeine Arten der Bestimmung, als durchgängige Gesetze nicht einer isolierenden Erkenntnis eines abgesonderten, sinnlich-übersinnlichen Seins, sondern der sukzessiven Bestimmung des Sinnlichen selbst. Die starre eleatische Entgegensetzung von Sein und Erscheinung d. h. trüglichem Schein löst sich auf in die funktionelle Beziehung der A, B, C ... zu den X, Y, Z ... in der großen Gleichung der Erkenntnis, der Wissenschaft. Objekt und Subjekt sind nicht länger zwei Dinge, die auf irgendeine unsagbare dingliche Art zusammenkommen müssen, um wie in einem Begattungsakt Erkenntnis zu zeugen, sondern auch sie werden zu einem bloß anderen Ausdruck der allgemeinen Funktion der X, Y, Z ... (des zu Bestimmenden) einerseits, der A, B, C ... (der daran zu vollziehenden Bestimmung) andrerseits, welche beiden Faktoren durchaus nichts für sich sind, sondern überhaupt nur in Korrelation zu einander bestehen.

Die letzte Grundlage aber für diese neue, streng methodische Auffassung von Sinnlichkeit und Denken ist die allein sichere und unangreifbare: daß überhaupt nur unter dieser Voraussetzung Erkenntnis sinnvoll und verständlich wird; daß nur so überhaupt etwas wie ein Sinn einer Aussage besteht. Denn das setzt voraus, daß 1. der Bezugspunkt der Aussage, das, wovon ausgesagt wird (X, Y, Z...), 2. der Sinn des Prädikates (A, B, C...), 3. die Prädikation, eben als der Bezug, in den dies beides gesetzt

wird ⟨durch die Kopula »iſt«⟩, in der Ausſage und für ſie identiſch feſtgehalten wird. Nur ſo wird Erkenntnis ⟨γνῶσις⟩ überhaupt, d. h. ein gültiger Sinn irgendwelcher Ausſage: X iſt A, und in ihr der objektive Erkenntnisinhalt ⟨τὸ γιγνωσκόμενον⟩ einerſeits, das Erkenntnisſubjekt ⟨τὸ γιγνῶσκον⟩ andrerſeits »ſein«, beſtehen, d. h. ſelber in identiſcher Bedeutung ausſagbar ſein; denn ein anderes Sein, ein anderer Beſtand iſt gar nicht zu ſuchen als in und kraft des Ausſageſinns, des Logos. Das iſt das Argument, welches ſelbſt Ariſtoteles, ſo wenig er ſeine durchſchlagende Bedeutung erkannt haben kann, doch als das fundamentalſte von allen, auf die Platons Lehre von den Ideen ſich ſtützte, nicht ganz hat verkennen können: das Argument aus der Möglichkeit der Erkenntnis, wie es der Sache nach im Theaitetos ⟨184—186⟩ gegeben, in ganz ſchlichter Faſſung aber in dem dieſem in vielem Betracht naheſtehenden und zugehörigen polemiſchen Dialog Kratylos ⟨439—440⟩ ausgeſprochen iſt. Beim genauen Studium der erſteren, tief angelegten Unterſuchung möchte auf folgende Punkte beſonders zu achten ſein:

1. Es wird die Funktion des reinen Denkens ſtreng und ausſchließlich gerichtet auf das X der Sinnlichkeit; es handelt ſich darum, einzig darum, wie aus dieſem, dem Sinnlichen, erkannt werde ein Eines, Identiſches u. ſ. f.

2. Es wird das Erkenntnisſubjekt, die »Pſyche« ⟨184 D, 185 D u. ff., 187 A⟩, rein und ſtreng definiert durch die Einheitsfunktion des Bewußtſeins: als diejenige Einheit ⟨μία τις ἰδέα⟩, auf die das Mannigfaltige aus den Sinnen gemeinſam tendieren muß ⟨ξυντείνει⟩, wenn es, als Eines, Identiſches uſw., von uns anerkannt werden ſoll. Damit und darin entſpringt eben die eine »Sicht« ⟨»Idea«⟩, in der das Objekt, d. h. der Sinn irgendeiner Ausſage: »es iſt« ⟨das und das⟩, ſich dem Blick des Bewußtſeins feſtſtellt. Dieſe »Pſyche« iſt alſo nicht etwas wie ein Ding, ſondern reine Tätigkeit; auch nicht Organ einer ſolcher, ſondern ausdrücklich organlos ⟨185 D, E⟩, dagegen in ihrer Ausübung durchaus hingewieſen auf die Sinnlichkeit, die, nicht ohne Vermittlung körperlicher Organe, die Erkenntnistätigkeit in Bewegung ſetzt, aber nicht irgendwelchen Erkenntnisinhalt fertig übermittelt, ſondern gleichſam nur die Fragen ſtellt, auf die allein das Denken Antwort geben kann. Sinnlich, d. h. in ſich unbeſtimmt, der Beſtimmung im Denken erſt bedürftig, iſt für Platon hiernach überhaupt alles, was durch körperliche Organe vermittelt wird; auch etwaige Zentralorgane liefern nur in ſolchem Sinne Sinnliches, d. h. Beſtimmbares, zu Beſtimmendes, nie ſchon Beſtimmtes.

3. Eben darum ſind die Beſtimmungen des Denkens, und am deutlichſten gerade die fundamentalſten, durch alle durchgehenden, alle und jede Ausſage überhaupt nur ermöglichenden, ſamt und ſonders nur generelle Aus-

drücke ebenſovieler Grundarten der Beſtimmung überhaupt, alſo ſtreng in Kants Sinne Funktionen; ſie drücken je eine »Einheit der Handlung« und zwar der »Syntheſis« aus, die ja durch das »Zuſammenſtreben« zur Einheit deutlich bezeichnet iſt. Genannt werden als ſolche Einheitsfunktionen: Sein, Identität und Verſchiedenheit, damit Einzahl und Mehrzahl, Zahl überhaupt und alles daraus Hervorgehende ⟨Mathematik: 185 C, D⟩, Qualitäts-Gleichheit und -Ungleichheit. Es ſind ausdrücklich auf alles Ausſagbare gemeinſam bezügliche Ausſageweiſen ⟨185 C, D, E⟩; zuoberſt das »es iſt« und »es iſt nicht«, oder Sein und Nichtſein; auch die ſittlichen Grundprädikate gehören dazu; allgemein die Begriffe des Seins und des Wertes ⟨*οὐσία* und *ὠφελία*, 186 C⟩.

4. Dieſe Grundbegriffe bedeuten ſamt und ſonders Beziehungsarten ⟨*πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι ... ἀναλογιζομένη* 186 A⟩, als ſolche übergreifend über die zeitliche Auseinanderſtellung in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, indem ſie eben das in der ſinnlichen Erſcheinung notwendig ſo Auseinandertretende in ⟨ſomit überzeitlichen⟩ Bezug erſt ſetzen. Dadurch wird vollends klar, wie radikal verſchieden dieſe eigenſte Funktion des Bewußtſeins, der »Pſyche«, von allem Sinnlichen, wie unfähig ſie einer organiſchen Vermittlung iſt, die ſie ja immer an den Zeitmoment binden und alſo jenes Hinübergreifen über die zeitliche Sonderung ausſchließen würde.

5. In ſolcher Beziehung aber wird nun das Urteil ⟨*πρὸς ἄλληλα κρίνειν*, 186 B⟩ entdeckt und feſt gegründet, und darin das »Denken«: *διάνοια*, *διανοεῖσθαι*, d. i. etwas als etwas »ſetzen« ⟨189 D⟩ = Logos = Beſtimmen = *δοξάζειν*, was in dieſem Zuſammenhang wiederum nur »Urteilen« bedeuten kann; es wird erklärt als: fortan Dasſelbe ausſagen, nicht mehr ſchwanken; Subjekt iſt hierbei immer die Pſyche, das Bewußtſein. Das Denken wird hier ſchon ganz klar: »Durch-denken« ⟨*δια-νοεῖσθαι*⟩; es iſt der Logos, den das Bewußtſein bei ſich ſelbſt »durchgeht« ⟨*διεξέρχεται*⟩, es iſt die innere Zwieſprache, der »Dialog«, das »Durchſprechen«, das in Frage und Antwort fortſchreitend ſich vollzieht; was ſonſt »Methodos«, d. i. »Gang« nach etwas, nach einem Ziele hin, genannt wird. Damit wird die Beſtimmung zur fortſchreitenden, an ſich grenzenlos fortſchreitenden, da ja andrerſeits das zu Beſtimmende grenzenlos iſt. Die ſpätere Faſſung: »Begrenzung des Unbegrenzten« iſt noch nicht erreicht, aber ſie bereitet ſich von allen Seiten vor ⟨*ἄπειρον — ὁρίζειν*⟩.

Allerdings nur um ſo ſtärker fällt es auf, daß unter den »gemeinſamen« Beſtimmungen nicht nur jede Vertretung des Werdens, der Veränderung fehlt, ſondern der alte Gegenſatz des allein wahren »Seins« gegen das aus ſich keiner Wahrheit fähige »Werden« ⟨durch dieſes wurde ja das Sinnliche gerade hier beſonders nachdrücklich charakteriſiert⟩ immer noch feſtgehalten ſcheint. Zwar iſt der Schlüſſel ſchon gefunden, der das

Rätſel des Werdens aufſchließen wird. Stets doch hatte man das Problematiſche am Werden geſehen in der Kontradiktion: A wird nicht-A, nicht-B wird B; und im Übergang ſelbſt müßten die kontradiktoriſchen Beſtimmungen auch aufeinandertreffen. Die Kontradiktion aber, nicht bloß Sein und Nichtſein d. i. bejahende und verneinende Ausſage, ſondern ausdrücklich auch Entgegengeſetztheit ⟨*ἐναντιότης*⟩, ja das »Sein« der Entgegengeſetztheit ⟨*ἡ οὐσία τῆς ἐναντιότητος*⟩ wird unter den reinen Begriffen des Denkens aufgeführt ⟨186 B⟩. Damit iſt die Gefahr des Eleatismus endgültig beſtanden; Platon wird nicht länger wie hypnotiſiert von dem Glanze der überſinnlichen Schau der Ideen die Welt der Erkenntnis in der Totenſtarre belaſſen, in die ſie bei den Eleaten verfallen war; er wird nicht dauernd von allem, was »wir jetzt ſeiend nennen«, ſich abwenden und in der ſeligen Schau des weſenhaft Seienden alles, was »Menſchen ein Ernſt iſt« ⟨*ἀνθρώπινα σπουδάσματα*, Phaidr. 249 C⟩ hinter ſich werfen; er wird vielmehr erkennen, daß das Denken, als Setzen von Beziehungen, ſeinem Problem, dem Sinnlichen, als dem Gebiete des bezüglichen Seins, gewachſen und gerade auf es, allein auf es hingewieſen iſt; es wird eine Erkenntnis des Sinnlichen, wenngleich als ewiger, nie vollendeter Fortgang, als ſtets nur relative, nie abſolute Beſtimmung eines ins Unendliche zu Beſtimmenden, wieder möglich werden. Es wird das Werden, die Veränderung ſelbſt begriffen werden als Urteil, der Wechſel des Seins und Nichtſeins als Wechſel der Prädikate im Urteil, der »Wandel« des Seins als Wandel der Beſtimmungen im Urteil ⟨der A, B, C uſw.⟩ von Stelle zu Stelle des zu Beſtimmenden ⟨von X zu Y zu Z uſw.⟩. Und ſo wird »Erfahrung möglich«, nämlich in den Geſetzen des Erkennens ſelbſt begründet ſein. Erreicht wird dies im Theaitetos, wie geſagt, noch nicht, aber die Prämiſſen ſind faſt vollzählig ſchon da, die in folgerechter Entwicklung zu dieſer Konſequenz führen müſſen, die Richtung dahin iſt eingeſchlagen, und Platon wird ſie weiter verfolgen. Was noch fehlt, iſt genau die Verſtändlichung des Werdens, der Veränderung. Denn auch Sein und Nichtſein und Kontradiktion, auch das »Sein« der Kontradiktion reicht dazu noch nicht hin; der Übergang in kontradiktoriſche Beſtimmungen iſt das Problem, die Möglichkeit, vollends die Notwendigkeit dieſes Überganges aber iſt bisher noch gar nicht aufgezeigt, alſo das Fehlen des Werdens oder der Bewegung unter den Grundprädikationen im Theaitetos gewiß nicht zufällig.

§ 2. Phaidon. Genau hier greift der Dialog Phaidon ein, und da dieſer andrerſeits alle entſcheidenden Feſtſtellungen des Theaitetos als bekannt und ſchon früher bewieſen vorausſetzt, ſo hat man in dieſen beiden Dialogen zuſammen die eigentliche wiſſenſchaftliche Grundlegung zur Ideenlehre zu erkennen.

Auf das Urteil, nur auf es, wird auch im Phaidon die Idee gegründet. Sie vertritt das »Sein ſelbſt, von dem wir Rechenſchaft geben, daß es iſt, im Fragen und Antworten« ⟨78 D⟩; dem wir die Marke, den Stempel aufdrücken des »Was es iſt« ⟨75 D⟩, welches daher dieſen »Beinamen« führt ⟨92 D⟩. Es iſt ausdrücklich das Sein des Bewußtſeins ſelbſt ⟨*αὐτῆς τῆς ψυχῆς* 92 D, vgl. 76 D *ἡμετέραν οὖσαν*⟩, da wir allein im reinen Bewußtſein dies reine Sein erſchauen ⟨66 A u. E⟩. Unter dieſem reinen Sein iſt ſonach durchaus nichts anderes zu ſuchen als die logiſch gehörig gerechtfertigte Antwort auf die Frage: »Was iſt« z. B. das Schöne, das Gerechte ⟨65 E u. ö.⟩?

Aber nicht bei der Definition, alſo beim Begriff bleibt jetzt die Erwägung ſtehen, ſondern die Rechtfertigung, die Begründung tritt beherrſchend voran; und zwar nicht mehr bloß als Begründung der Definition, ſondern des Werdens und Vergehens ⟨95 E⟩, der Veränderung in den Sinnendingen. Denn als zwei Gattungen deſſen, was iſt ⟨79 A⟩, und nicht mehr als Gegenſatz von Sein und Nichtſein, werden jetzt anerkannt das unwandelbare Sein des reinen Denkens und das wandelbare der Sinnlichkeit. Als zwei Gattungen des Seins aber fordern ſie ihre Begründung in zwei Gattungen des Urteils. Dieſe Begründung erbringt die entſcheidende Erörterung dieſes Dialogs ⟨p. 96—107⟩.

Das Sinnliche aus dem Sinnlichen, das Werden aus dem Werden zu erklären, iſt ein vergebenes, ja ein lächerliches Bemühen. Aus einer tatſächlich gegebenen Ausſage »X iſt A« wird nie verſtändlich, wie die zu ihr kontradiktoriſche Ausſage »X iſt nicht A« daraus logiſch hervorgehen ſollte, oder umgekehrt. Die Bedingung der Identität, die in der Forderung des Grundes jedenfalls liegt, bliebe unerfüllt; es würde bald dieſelbe Folge kontradiktoriſch entgegengeſetzte Gründe, bald derſelbe Grund kontradiktoriſch entgegengeſetzte Folgen haben; das widerſpräche dem Geſetze des Logos, der allein über die Wahrheit deſſen, was iſt, entſcheidet. Demnach kann der erklärende Grund des Werdens nur im Logos ſelbſt gefunden werden; im »Logiſchen«, ſo umſchreiben wir es einſtweilen noch unbeſtimmt. Das »Logiſche« aber liegt nicht bloß zugrunde, es iſt zugrunde, oder, wie noch Kant ſagt: zum Grunde erſt zu legen ⟨*ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον* ... 100 A⟩, es iſt »Setzung« des Denkens ⟨*τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*, ebenda⟩. »Tatſachen« ⟨*ἔργα*⟩ ſind an ſich nichts, woraus irgend etwas ſich begründen ließe, ſie bedürfen vielmehr ſelbſt erſt der Begründung, nämlich in einer theoretiſchen Konſtruktion gemäß der logiſchen Grundforderung der Identität, d. h. ſo, daß unweigerlich derſelbe Grund nur dieſelbe Folge nach ſich zieht, ja auch dieſelbe Folge zuletzt nur denſelben Grund haben darf; der ſtrengſte Begriff des Geſetzes! Auf die Methode dieſer Grundſetzungen aber, auf dieſe »Art« der Begründung

⟨100 B, vgl. 95 E, 99 C, D, 97 B⟩ wird die Lehre von den Ideen hier rein und reſtlos reduziert. Nicht bloß die erſte Hypotheſis iſt, daß die Ideen »ſind« ⟨100 B⟩, ſondern ihre ganze Bedeutung erſchöpft ſich darin, daß ſie ſolche Grundſetzungen darſtellen, gemäß welchen dann die beſtimmten Ausſagen über Tatſachen und Beziehungen unter Tatſachen erſt möglich d. h. begründbar werden. Die »Teilhabe« an der Idee ⟨das μετέχειν, μεταλαμβάνεν, die μετάσχεσις 101 C⟩, die dem Ariſtoteles hoffnungslos dunkel, eine bloße Metapher unſicheren Sinnes oder pythagoreiſche Reminiszenz ſchien, bedeutet nichts Verborgeneres als die Subſumtion des Tatſachenurteils unter das Grundurteil, unter das Urteil des Geſetzes. Nichts »macht« das einzelne ſchöne Ding zum ſchönen, d. h. begründet das Urteil: »Dies iſt ſchön«, als die Gemäßheit zur Definition »des« Schönen, die triftige Subſumtion unter das triftige Grundurteil, welches dieſen Begriff, d. h. die Bedingungen der Gültigkeit irgend welches Urteils: »Das und das iſt ſchön«, ſicher aufſtellt.

Damit iſt indeſſen nur erſt die logiſche Frageſtellung in Hinſicht des »Grundes« des Werdens und Vergehens berichtigt, nicht der Logos und damit der Grund ſelbſt ſchon gegeben. Es handelt ſich weiter 1. um die Sicherung des jedesmaligen Grundurteils, 2. darum, wie aus dieſem nicht bloß das Urteil des So-ſeins, ſondern des So-werdens ſich begründe.

Auf die erſte Frage antwortet das Verfahren der Deduktion, der Ableitung aus der Hypotheſis ⟨101 D, E⟩, die, wie wir nach dem Menon ſchon erwarten, ſogleich in doppelter, auf- wie abſteigender Linie, d. h. im Rückgang ⟨Aufſtieg⟩ zu radikaleren Vorausſetzungen, bis zu den »erſten« oder dem »Anfang« zurück ⟨107 B, 101 E⟩, wie im Fortgang ⟨Abſtieg⟩ zu den Konſequenzen erwogen wird; in beiden Richtungen hat die gewählte Vorausſetzung ſich zu bewähren in durchgängiger logiſcher Zuſammenſtimmung. In zweiter Hinſicht wird gezeigt, wie im Urteil des Werdens oder Vergehens die Identität der Grundurteile ſich jedenfalls behauptet, eine Kontradiktion, wie ſowohl die Eleaten als ⟨mindeſtens ſcheinbar⟩ Heraklit ſie in der Ausſage des Werdens gefunden hatten, alſo nicht ſtatthat. Denn es ſagt zwar jeder Satz des Werdens von demſelben Subjekt = X kontradiktoriſche Prädikate A und nicht-A aus; aber dieſe treffen in Wahrheit nicht aufeinander ⟨in welchem Falle ſie ſich freilich gegenſeitig vernichten würden⟩, ſondern ſie werden getrennt gehalten entweder durch die Verſchiedenheit der Zeitbeziehung ⟨A gilt im Momente 1, nicht-A im Momente 2⟩, oder, bei identiſchem Zeitbezug, durch irgendeinen ſonſtigen Unterſchied der Beziehung ⟨z. B. B iſt groß in Vergleich mit A, klein im Vergleich mit C⟩. In jedem Fall hat die eine Beſtimmung »weichen« müſſen, damit die andere platzgreife, d. h. das Werden erklärt ſich logiſch durch den möglichen Wechſel des Beziehungsortes, der

die Ausſagen: X iſt A, X iſt nicht A, oder genauer: X_1 iſt A, X_2 iſt nicht A, vereinbar macht. In dieſem »Weichen« oder »Raumgeben« iſt direkt ein »Wandel« der Begriffe, indirekt ein Raum (ſo wie vorher ſchon die Zeit) als Grundbedingung der Möglichkeit der Ausſage des Werdens vorausgeſetzt, obwohl hier noch nicht (wie ſpäter im Timaios) ausdrücklich herausgehoben; das Werden, die Veränderung wird Wanderung der dabei immer identiſch bleibenden Beſtimmtheiten (εἴδη, ἰδέαι, μορφαί) A, B . . . von Stelle zu Stelle des zu Beſtimmenden, Sinnlichen (von X_1 zu X_2 zu X_3 . . ., die im letzten Grunde nur den Stellbezug ſelbſt bezeichnen). Eine ſolche Beſtimmtheit ſei z. B. Leben (106 D), ſo läßt ſich denken ein Übergang, eine Übertragung dieſer Beſtimmtheit (die man ſich etwa als einen Inbegriff geſetzmäßig einander zugeordneter Prozeſſe zu denken hätte) im Verlaufe der Zeit von einer Gruppe materieller (alſo im Raum gegebener) Elemente zu andern und andern; damit wäre der Vorgang, der Prozeß des Lebens wiſſenſchaftlich dargeſtellt. Die ſchlagendſte moderne Illuſtration gäbe die Bewegung als Wanderung der Energie von Stelle zu Stelle eines zugrunde zu legenden Subſtrats, welches einzig und allein dieſe logiſche Funktion der Feſtlegung des jedesmaligen Bezugs für die Ausſage (Hier iſt jetzt und hier jetzt u. ſ. f. die nach Art und Maß ſo und ſo beſtimmte Energie zu lokaliſieren) vertritt, wobei ebenſo das letzte Subſtrat (d. h. das Stellſyſtem) wie andrerſeits das Wandernde (die Energie) immer unveränderlich identiſch bleiben muß. In jedem Fall muß ein wie auch immer zu definierender Grundbeſtand (eine »Subſtanz«) des Werdens in allem Werden ſelbſt ſich erhaltend gedacht werden, wenn das Werden ſich überhaupt zu Begriff bringen laſſen ſoll; das iſt das weſentliche Ergebnis dieſer Deduktion.

So tief aber dieſe Betrachtung angelegt iſt, eines läßt ſie immer noch vermiſſen. Die Möglichkeit des Werdens zwar, ohne Verſtoß gegen die Forderung der Widerſpruchsloſigkeit, ſeine Vereinbarkeit mit der unerläßlichen Vorausſetzung unwandelbarer Beſtimmtheiten, iſt erwieſen; aber es iſt noch nicht gezeigt, wie aus dem reinen Denken ſelbſt das Werden als notwendige Folge hervorgeht. Es kann vielmehr ſcheinen, als ob in einem letzten Reſt, ſoll man ſagen, von Empirismus oder von eleatiſch ſtarrem Rationalismus, der poſitive Grund des Werdens immer noch in einer an ſich nicht-logiſchen (wenngleich nicht mehr wider-logiſchen) Natur des Sinnlichen, nicht urſprünglich im Denken, oder jedenfalls nicht im reinen Denken geſucht werde, das von ſich aus nur Beharrung kennen dürfte und am Werden allenfalls nur das Intereſſe hätte, ſich ihm gegenüber als ſchlechthin beharrend zu behaupten. Die Wandelbarkeit des Sinnlichen ſtört nur nicht mehr die ewige Ruhe der Begriffe; dieſe brauchen darum auch ihrerſeits dem Werden und der Veränderung in der Sinnenwelt ſich

nicht länger zu widerſetzen. So haben beide miteinander ihren Frieden gemacht; ſelbſt ein gewiſſes Zuſammenwirken wird zugeſtanden. Aber ein Dualismus beſteht immer noch, und zwar ein Dualismus ſehr zu Ungunſten der reinen Begriffe, da ſo noch immer alle Bewegung und damit alles Leben auf die Seite des Sinnlichen fiele, die Ideen an ſich in lebloſer Starrheit verbleiben würden. Um ſo merkwürdiger iſt, daß dennoch ſchon jetzt die reinen Grundurteile zu weiter nichts als der logiſchen Begründung des Werdeprozeſſes dienen. Aufs Leben kommt es ſchon jetzt entſcheidend an; was ſollte wohl eine »Idee« des Lebens, gälte es nicht eben das Leben in ſeiner ganzen Beweglichkeit zu Begriff zu bringen! Den ergreifend dichteriſchen Ausdruck dieſer entſcheidenden Wendung zum Leben (im »Gaſtmahl«) werden wir unten bei der Ethik kennen lernen.

§ 3. Der »Staat«. Der nächſte große Schritt vorwärts, den Platon als Logiker vollbrachte, betraf dennoch nicht, oder wenigſtens nicht direkt, dieſe Frage. Die Fundamente der reinen Methodik des begründenden Denkens, der »Dialektik«, mußten erſt noch eine Stufe tiefer gelegt werden, bevor mit entſcheidendem Erfolg die Frage der poſitiven Begründung einer Wiſſenſchaft vom Werden wiederaufgenommen und in logiſcher Strenge zur Löſung geführt werden konnte. Die Grundlinien des Verfahrens der Begründung: Grundſatz und Ableitung, waren im Phaidon zwar gegeben, aber es war noch nicht volle Deutlichkeit erreicht worden über das Letztbegründende, über den »Anfang«, der eigentlich den Urſprung meint. Die Begründung muß »zulänglich« ſein, ſie muß bis zu »erſten« Grundſetzungen, als zum echten »Anfang«, zurückfragen, ſoviel wurde feſtgeſtellt; worin aber ein ſolcher beſtehe, blieb noch im Dunkel. Der »Staat« findet ihn, ältere Gedankengänge wieder aufnehmend, im »Guten«, und das war auch im Phaidon ſchon angedeutet. Aber wie die logiſche Unterſuchung gerade dahin führen könne, iſt nicht ſogleich erſichtlich; faſt mag es wie eine Anleihe aus einem fremden Gebiete, dem der Ethik, erſcheinen. Aber wir wiſſen: vom Probleme der Ethik war Platon, als Sokratiker, ausgegangen; aus ihm erſt war das Problem der Erkenntnis ihm erwachſen; und nirgends bisher war das logiſche Problem vom ethiſchen ſcharf geſondert worden. Auch verſteht man einen Zuſammenhang ſofort: das Sittliche ſoll — nicht bloß ſein, ſondern werden. Die Aufgabe, die Zielſetzung, der unendlich ferne Ausblick ſetzt die Richtung auf das Ziel, und damit, mindeſtens im Gedanken, die Bewegung auf es hin, die als »Hinſtreben«, als Tendieren auch ſchon wiederholt zum Ausdruck kam. Die logiſche Begründung für das Sollen muß alſo, wenn ſie zulänglich ſein ſoll, den poſitiven Grund des Werdens wohl irgendwie in ſich ſchließen. Allein wo findet das Sollen ſelbſt dieſe zulängliche Begründung? Wie vermag es ſelbſt, das dem Sein zu widerſtreben ſcheint — denn gerade, was nicht iſt,

ſoll ſein, was iſt, ſoll nicht ſein — ſelbſt ſein »Sein« zu behaupten? Gewiß nicht außerhalb des Logiſchen, des Logos ſelbſt, über ihn hinweg; wenn doch dieſer allein ein Sein zu begründen vermag.

Platon gewinnt in der »Idee des Guten« den Grund des Sollens damit, daß er von dem Verfahren der »Grundſetzungen«, welches für allen inneren Gebrauch der Wiſſenſchaften zulangt, noch eine Stufe höher emporſteigt zu dem logiſchen Grunde dieſes ganzen Verfahrens: von den Grundſetzungen zu der Grundſetzung, die nichts weiteres ſich zum Grunde ſetzen kann, ſofern ſie eben ſelbſt alles Begründens letzter Grund iſt; bei der ſomit das Grundſetzen aufhört; folglich, da ja die »Grundſetzung« (Hypotheſis) die Idee bedeutet: von den Ideen zu der Idee; oder wiederum gleichbedeutend: von den (in jenen ja geſetzten) Seinsbeſtimmungen zu dem Sein »ſelbſt«; oder von den Denkſetzungen zu der Denkſetzung, dem »Logos ſelbſt«; in unſerer Sprache: von den Geſetzen (jedes beſonderen Erkenntnisbereiches) zu dem Geſetze, dem Geſetze der Geſetzlichkeit ſelbſt; oder, um ſtreng bei der hergebrachten Sprache der Logik zu bleiben: von den Grundſätzen zu dem Grundſatze, dem Grundſatze des Grundſatzes, der Grundſetzung überhaupt.

An dem wirklichen Verfahren der Mathematik zeigt Platon, genau und bis heute ſchlagend richtig, wie die ſtrenge Wiſſenſchaft allerdings logiſch verfährt, Sinnliches allenfalls nur als Krücke gebraucht, während das Gehen ſelbſt, die Fortſchreitung der Erkenntnis rein nur das Denken gemäß ſeiner Geſetzlichkeit vollbringt; wie aber dieſes Denken dabei immer genötigt bleibt, auf Vorausſetzungen zu fußen, die ſie ſelbſt, die beſtimmte Wiſſenſchaft, nicht weiter zurückleitet noch zurückzuleiten die Aufgabe hat, ſomit auch nicht in letzter Linie rechtfertigt. Gefordert iſt aber eben dadurch die radikalere Rechenſchaft, welche die andere, einen Grad tiefer hinabſteigende wiſſenſchaftliche Beſinnung, die »dialektiſche« (in unſerer Sprache: logiſche) zu erbringen hat: die, welche (ſo heißt es) der Logos ſelbſt durch das dialektiſche Vermögen leiſtet, indem er die (relativen) Grund- oder Vorausſetzungen (der beſtimmten Wiſſenſchaften, z. B. der Mathematik) nicht als echte Anfänge (Prinzipien), ſondern in der Tat nur als Unterſätze, gleichwie ein Sprungbrett zum Anlauf gebraucht, ſo bis zum Vorausſetzungsfreien (zum Aufhören aller Vorausſetzung, überſetzt Schleiermacher, dem Sinn nach: zur letzten Vorausſetzung aller Vorausſetzungen, alles Vorausſetzens) und damit zum Anfang (Prinzip) des Ganzen vordringt, dieſen ergreift, dann wieder ſich an das hält, was daran unmittelbar anſchließt, und ſo (verſtehe: kontinuierlich) bis zum letzten (hier: der letzten Ableitung) hinabſteigt, ganz und gar ohne irgendein Sinnliches zuhilfe zu nehmen, vielmehr in reinen Begriffen, immer durch reine Begriffe zu reinen Begriffen (fortſchreitend), und ſo auch bei reinen Begriffen endet

⟨511 B, C⟩. So beſchreibt Platon in aller logiſchen Strenge, was man ſo wenig begriffen, ſo hoffnungslos ſchwierig gefunden hat: den Sinn der »Idee des Guten«. Das Gute iſt hiernach: nicht ein logiſches Prinzip, ſondern das Prinzip des Logiſchen ſelbſt und überhaupt, worin alles beſondere Denken, und damit alles beſondere Sein ⟨Sein iſt nur Setzung des Denkens⟩ zu begründen iſt; zu begründen nicht als in einem letzten, dem Denken überhaupt vorausliegenden, vorgedanklichen, oder über es hinausliegenden, übergedanklichen, dinghaften Sein, ſondern einzig als in ſeinem eigenen letzten Geſetze. Denn den Anfang einer Deduktion nennt man ein Geſetz. Das Geſetz iſt es, welches den Gegenſtand konſtituiert; dieſes Geſetz ſelbſt: daß im Geſetze jeder Art der Gegenſtand jeder Art zu begründen ſei, iſt damit ſelbſt übergegenſtändlich, auch über allem beſonderen Geſetz, eben nicht ein Geſetz, ſondern das Geſetz ⟨bei Platon: nicht ein Logos — ſo Gaſtm. 211 A — ſondern der Logos ſelbſt, Staat 511 B⟩; im gleichen Sinne auch hinaus über jede beſondere Wiſſenſchaft: überwiſſenſchaftlich, nach Kants Ausdruck »transzendental«, aber nicht transzendent, nicht über dem Geſetze der Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern eben der Ausdruck ihres letzten Geſetzes.

Dieſes Letzte, allem Übergeordnete heißt bei Platon »das Gute«; warum? Weil es das letzte Seinſollende bezeichnet, das als ſolches alles beſondere Sein zuletzt beſtimmt; weil es die Forderung ausdrückt, die alle beſtimmte Setzung zuletzt zu erfüllen ſtrebt, aber je uneingeſchränkt zu erfüllen außerſtande iſt; eben die Forderung des unbedingt Geſetzlichen. Er wäre in Kants Sprache nicht mehr die Kategorie oder der Grundſatz ⟨dieſer entſpricht vielmehr ſehr nahe der Hypotheſis⟩, ſondern beides vertieft oder erhöht zur Idee ⟨in der engeren, kantiſchen Bedeutung⟩. So wie für Kant die »Idee« eine umfaſſendere Bedeutung hat als die bloß praktiſche, ſo das »Gute« bei Platon; es iſt das letzte Prinzip des Logiſchen ⟨auch der beſonderen Naturerklärung⟩ und das letzte Prinzip des Äſthetiſchen ebenſogut, wie des Ethiſchen; in dieſer dreifachen Richtung wird die Idee des Guten ſpäter ⟨im Philebos, ſ. u. § 6⟩ ausdrücklich gedeutet. Das alles aber faßt ſich ſchließlich zuſammen im Urbegriffe des Geſetzlichen ⟨dort: der Maßbeſtimmtheit⟩. Daß es auch die »wirkende« Urſache, den Grund des Werdens vertritt, iſt im »Staat« gerade nur angedeutet. Aber damit wird dem Ergebnis des Phaidon, nach welchem der Grund des Werdens rein im Formalgrund, im Eidos liegen ſollte, keineswegs widerſprochen; ſo wie umgekehrt ſchon der Phaidon auf den Grund des Guten als des Seinſollenden vorausdeutet, was dann ſpäter namentlich im Timaios ſeine Beſtätigung findet. Das Gute iſt wirkend nur durch Vermittlung der Idee: als die Idee der Ideen, die Hypotheſis der Hypotheſen; nicht aber anſtatt der Ideen. Indem es den letzten Grund zu jeder

Art Grundsetzung enthält, gibt es dem ganzen Verfahren der Grundsetzungen und damit diesen selbst erst die letzte, »zulängliche« Begründung, und ermöglicht damit deren unerschöpfliche Fruchtbarkeit zur Begründung von Wissenschaft.

Von dieser erstaunlichen Vertiefung des letzten Prinzips abgesehen führt die Wissenschaftslehre des Staats über das im Phaidon Erreichte freilich in grundsätzlicher Hinsicht kaum hinaus. Immer noch, ja fast mit gesteigertem Nachdruck, scheint alles Gewicht gelegt zu werden auf die strenge Scheidung der Grundbegriffe von allem empirischen Beisatz. Die Theorie soll ohne Zweifel Theorie der Erscheinungen sein; Astronomie und Musik (Akustik), d. h. was es von mathematischer Naturwissenschaft bis dahin gab, tritt gleichberechtigt neben die bloß mathematischen Disziplinen; eine strenge Kontinuität von diesen zu jenen hinüber ist ersichtlich angestrebt; ihrer aller »Gemeinschaft« (Wechselbeziehung) und »Verwandtschaft« (Identität des Ursprungs) wird betont (531 D), die eben auf ihre gemeinsame logische Wurzel zurückdeutet. Auch wird für die Aufgabe der Astronomie eine scharfe und reine Formulierung erreicht (529 C, D) die darauf hinauskommt: die scheinbaren Gestirnbewegungen auf eine reine Grundgestalt derselben zurückzuleiten, die nicht in den Phänomenen unmittelbar sich darstellen könne, sondern rein theoretisch, rechnerisch, und zwar im reinen Raum und der reinen Zeit, zu konstruieren sei. Diese Grundform scheint indessen als Bewegung von bestimmter, feststehender und festbleibender, geometrisch regulärer Gestalt gedacht zu sein; wie überhaupt die pythagoreische Neigung, rein mathematische Grundbeziehungen unvermittelt in Naturgesetzlichkeiten umzudeuten, bei Platon fortwirkt. Die für den Augenschein geometrisch regulären Gestirnbahnen konnten, mußten fast dazu verleiten. Es ist aber zu betonen, daß, wenn dies freilich, wissenschaftlich beurteilt, ein Fehlgriff war, es der Fehler nicht eines einseitig logischen Vorgehens, sondern vielmehr des noch nicht genug überwundenen Haftens an sinnlich-anschaulicher Vorstellungsweise war. Es war der Fehler nicht des Idealismus der Methode, sondern gerade eines Restes von Empirismus, den in diesem Punkte Platon so wenig wie die Pythagoreer oder irgendeiner der Alten überwunden hat. Gerade das Logische an der Aufstellung Platons ist vielmehr schlagend richtig: es sind die Bewegungen erst wissenschaftlich zu konstruieren, und zwar im reinen Raum und der reinen Zeit; man darf nicht erwarten, daß sich die reinen Grundgestalten der Bewegungen in der Natur von den Phänomenen unmittelbar ablesen ließen. Gerade Galileis Methode, durch die erst der bis auf Kopernikus und Keppler fortwirkende Irrtum des Pythagoreismus gründlich überwunden wurde, war idealistisch und spekulativ genau in Platons Sinne; und dasselbe gilt von Newton. In diesen ist Platons Forderung, reiner

als dieſer ſelbſt ihre Erfüllung damals vorausahnen konnte, erfüllt; und wenigſtens Galilei iſt ſich der methodiſchen Übereinſtimmung mit Platon darin auch bewußt. Immerhin hängt jener ſo begreifliche Fehler der Kosmologie Platons ſchließlich zuſammen mit einer letzten Unzulänglichkeit der bis dahin von ihm erreichten logiſchen Poſition. Er findet, gewiß nicht zufällig, ſein genaues Gegenſtück in der ähnlichen Enge der gleichwohl hochbedeutenden Staatsphiloſophie Platons. Auch dieſe kennt zwar wohl eine Entwicklung, aber nur in ewigem, geſchloſſenem Kreislauf, nicht als Fortgang ins Unendliche. Die pythagoreiſche Scheu vor den Unendlichkeiten hat eben auch Platon nie ganz überwunden. Das hilft erklären, warum er über jene Starrheit der Begriffe, auf deren Überwindung doch ſo vieles ſchon hindrängte, gleichwohl auch hier noch nicht entſcheidend hinauskommt, ja ſie faſt in verſchärfter Form ſcheint behaupten zu wollen.

Allein ſie mußte überwunden werden, wenn Platon ſeinen Weg bis zu Ende ging. Und er iſt bis ans Ende gegangen in der letzten, reinſten Durchführung ſeiner logiſchen Prinzipienlehre, wie ſie in der jüngſten Gruppe platoniſcher Schriften vorliegt. Dieſe wird eröffnet durch den Dialog Parmenides.

§ 4. Parmenides. Im erſten ‹kleineren› Teile des Dialogs zeigt Platon in äußerſt gedrängter und dadurch beſonders geiſtreicher Weiſe, daß jede Auffaſſung der Ideen, welche dieſe zu einer Art von Dingen macht, und das Verhältnis zwiſchen ihnen und den Sinnendingen nach irgendeiner Art von Verhältnis, wie es unter Dingen ſtattfindet, zu verſtehen verſucht, in Abſurditäten führt. Darin liegt indirekt: Ideen ſind nicht etwas wie Dinge — ſondern? Wir können nach allem bis dahin Bewieſenen nur antworten: Geſetze; und wir finden für dieſe Antwort ſofort darin eine neue Beſtätigung, daß aus dieſer Vorausſetzung ſämtliche hier beregten Schwierigkeiten — es ſind faſt durchweg dieſelben, die Ariſtoteles, von ſeiner eben ganz und gar dinglichen Auffaſſung der Ideen aus, gegen dieſe, in der Meinung, ſie gänzlich zunichte zu machen, erhebt — ſich einfach und überzeugend auflöſen. Vielleicht das Bemerkenswerteſte in dieſer Ausführung iſt die Feſtſtellung, daß die Ideen ebenſowenig, wie außer uns daſtehende Dinge, etwa bloß unſere ſubjektiven Vorſtellungen ſein, ihr Daſein etwa nur haben können im Bewußtſein deſſen, der ſie denkt. Denn damit würde den Ideen wiederum eine abgeſonderte und zwar vielfache Exiſtenz zugeſchrieben, nämlich in den vielen »Bewußtſeinen«; während Platon ſie allerdings im Bewußtſein, nämlich in der Einheit des Bewußtſeins, aber eben des Bewußtſeins überhaupt, d. h. in der Methode, in der Funktion der Vereinigung eines Mannigfaltigen ſucht. Auf jene Weiſe würde alles zu Gedanken, ja zu Denken; der Gedanke als ſolcher exiſtiert ja nur im Akte des jedesmaligen Denkens; es droht dann ein

»psychologischer Idealismus« wie der Berkeleys den »transzendentalen« d. i. methodischen, der allein der Platons ist, zu verdrängen: nur das Gedachte existiert, nämlich als Gedanke, mithin als Denken, also existiert nur Denken. Aber das ist absurd, denn das Gedachte wird doch gedacht als Objektives und nicht als Nichtobjektives. In der Tat unterliegt Platons Idealismus keiner Gefahr des Subjektivismus; denn keinerlei Existenz, auch nicht die Existenz denkender »Bewußtseine«, darf oder kann die streng als Methode verstandene Idee sich selbst voraussetzen; die Methode ist souverän; ihr darf, eben in methodischer Auffassung der Erkenntnis, nichts anderes vorausgesetzt werden; das ist die »Sicherheit der Grundlage«, auf der Platon baut.

Aber diese ganze Erörterung über den Sinn des »Seins« der Ideen und der »Teilhabe« der Sinnendinge an ihnen ist für Platon eine Sache von vergleichsweise untergeordneter Wichtigkeit; da handelt es sich nur um eigentlich plumpe Mißverständnisse, denen Ehre genug geschieht, wenn sie in schneidender Kürze abgetan werden durch den Aufweis ihrer absurden Konsequenzen. Ungleich ernster empfindet Platon selbst eine andere Schwierigkeit, zu deren Überwindung er die mächtigsten Anstrengungen seines Denkens aufbietet, von denen wir Zeugnis haben. Nämlich die reine Erkenntnis der Ideen bezieht sich — so mußte es bisher immer noch scheinen — nur auf die reinen Gegenstände, die empirische auf die empirischen. Aber diese allein sind uns gegeben ⟨wir »haben« sie, 134 B⟩; also haben wir garnicht die reinen Objekte. Wären diese uns gegeben, so wären sie ja damit empirisch, und wären also nicht mehr rein. Hätten wir sie aber auch, oder trauten wir wenigstens der Gottheit ihren Besitz zu, so würde, wer sie hat, durch sie zwar die reinen Gegenstände erkennen, aber nicht die empirischen, da ja auf diese die reinen Begriffe sich gar nicht beziehen!

Das ist gewiß die ernsteste aller Fragen, auf die Platons Ideenlehre, wie jede Philosophie, welche die gleiche Richtung verfolgt, Rede zu stehen hat. Zwar, daß wir die reinen Begriffe »haben«, ließe sich auf den bis dahin schon gesicherten Grundlagen wohl noch zur Genüge rechtfertigen; wir können uns ihrer versichern durch die Methode der Deduktion, wie sie im Phaidon beschrieben und im Staat erst ganz radikal durchgeführt ist. Allein wie erreicht man nun mit diesen reinen Begriffen den Gegenstand der Erfahrung? Schon das Aufwerfen dieser Frage bedeutet einen gewaltigen Ruck vorwärts. Erfahrung ist hier zuerst positiv gewürdigt nicht bloß als eine der reinen ebenbürtige, sondern als die eigentlich uns angehende Erkenntnisart. Die Ideenlehre selbst steht in der Luft und kann uns zu gar nichts dienen, vermag sie nicht sich zu beweisen als Basis zu einer methodischen Begründung der Erfahrungserkenntnis. Damit erst wird alle

falsche Trennung der Ideen, aller Schein einer besonderen, nur übersinnlichen Dinghaftigkeit derselben gründlich überwunden sein.

Der zweite Teil des Dialogs gibt die Lösung, allerdings in einer änigmatischen Fassung. Es wird gezeigt: solange die Urbegriffe isoliert, ohne Übergang von einem zum andern, beziehungslos, »für sich« gesetzt werden, so ergibt sich, daß überhaupt jede gedankliche Setzung, jede Aussage: Etwas *ist* das und das, unmöglich und sinnlos wird. Läßt man dagegen logische Übergänge von einer Denksetzung zur andern zu (und daß es solche Übergänge, und zwar durchgängig, gibt, wird gezeigt) so werden alle Arten von Denksetzungen möglich, ja notwendig, aber eben als beziehentliche. Damit löst sich zugleich das Bedenken, daß die gegeneinander kontradiktorischen Bestimmungen zusammenbestehen müßten; denn kontradiktorische Bestimmungen bestehen wirklich zusammen, wenn ihre Setzung als bezügliche, nicht absolute, verstanden wird. Das unausgesprochen bleibende, aber nunmehr zwingend begründete Ergebnis ist: die reinen Setzungen des Denkens sind allgemein als bezüglich und ineinander übergehend, nicht absolut und isoliert zu verstehen, wenn überhaupt eine Aussage, eine Erkenntnis möglich bleiben soll. Dabei entdeckt sich aber noch ein fernerer, gewichtiger Unterschied, nämlich, jenachdem als Subjekt der Aussage die reinen Setzungen selbst (hier repräsentiert durch den Urbegriff der Eleaten, den des »Einen«) vorausgesetzt werden, oder aber deren Korrelat, welches bezeichnet wird als das »Nicht-Eine« oder das »Andere«, und welches sich in der weiteren Durchführung dieses Motivs deutlicher und deutlicher enthüllt als das X der Erfahrung. Im ersten Falle aber ergibt sich der neue Widersinn, daß die reinen Denksetzungen sich alle gegenseitig zukommen und auch nicht zukommen müßten, was wieder keinen brauchbaren Sinn gibt; während im anderen Fall solcher Widersinn vermieden wird. Das auch hier nicht ausgesprochene, aber durch die Sache gegebene Resultat ist: Es ist falsch, als das zu bestimmende Subjekt der Aussage z. B. das Eine selbst, allgemein: irgendeinen Ausdruck einer reinen Denkfunktion zu setzen; das eben war der Fehler der Eleaten; sondern das wahre zu bestimmende Subjekt ist vielmehr jenes »Andere«, das Nicht-Eine, d. h. das X der Erfahrung, welches nun hier, in den sich korrespondierenden Kapiteln 22 und 26, offen bezeichnet wird als das »Teilhabende« oder das »Erscheinende«. Von diesem sind alle, auch die gegeneinander kontradiktorischen Bestimmungen gültig aussagbar, denn es ist eben, so dürfen wir Platons Gedanken wohl verdeutlichen, überhaupt das Gebiet der bezüglichen Setzung; in bezüglicher Setzung aber ist es möglich, die an sich einander kontradizierenden, also in abstrakter Gegensetzung einander aufhebenden Prädikate miteinander zu setzen ohne Widerspruch. Damit ist das zentrale Problem aufgelöst: von den Ideen ist zur Erfahrung zu ge-

langen möglich, denn die Erfahrung iſt das Gebiet der bezüglichen Setzung, der Grund dieſer Bezüglichkeit aber iſt nunmehr aufgezeigt in den Ideen ſelbſt als reinen Denkfunktionen, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die überhaupt im Beziehen und nichts anderem beſteht. Alſo ſind die allein wahren Prädikate des Denkens, die reinen Setzungen ⟨Ideen⟩, als die Grundarten der Beziehung, dem allein wahren Subjekte der Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenſtande, gemäß und gültigerweiſe auf es anwendbar; alſo Erfahrung möglich; was zu beweiſen war.

Noch bedürfen hierbei folgende Punkte beſonderer Hervorhebung. 1. Es wird ein Syſtem der Grundprädikate vorausgeſetzt; ſoll doch gezeigt werden, wie alle Grundbeſtimmungen mit allen korrelativ und logiſch notwendig verknüpft ſind. Dann muß es möglich ſein, ſich ihrer Allheit auch zu verſichern. Eine wirklich erſchöpfende Durchführung wird zwar nicht erreicht; aber die Grundlinien eines Syſtems ſchimmern deutlich durch, es läßt eine Dispoſition ſich erkennen, einigermaßen analog der kantiſchen nach »Quantität, Qualität, Relation und Modalität«, obwohl mit bezeichnenden Abweichungen im einzelnen.

2. Wichtiger faſt iſt, daß jener Korrelatbegriff zum Eidos[1] überhaupt: der Begriff des zu Beſtimmenden = X, ſagen wir kürzehalber: die Materie der Erkenntnis, zum erſten Mal ſcharf ins Auge gefaßt und im Gegenſatz, aber zugleich in beſtimmter, poſitiver Beziehung zu den reinen Denkbeſtimmungen definiert wird als »das Grenzenloſe, das an Begrenzung teil hat« ⟨158 D, E⟩ oder ſchärfer: ihrer teilhaft w i r d. Die »Unbeſtimmtheit«, Apeiria, welche die »Natur« jenes Korrelates der Denkbeſtimmung definiert, bedeutet jetzt nicht mehr bloß negativ die Nichtbeſtimmtheit oder gar Nichtbeſtimmbarkeit, ſondern ganz poſitiv die unendliche Beſtimmungsmöglichkeit, die Unerſchöpflichkeit des Quells, aus dem immer neue und neue Beſtimmung zu ſchöpfen iſt, und zwar in kontinuierlichem Fortgang, d. h. mit ſtets gegebener Möglichkeit des Überganges.

3. Damit aber iſt für das Werden, die Veränderung der logiſche Grund jetzt endlich in ganz poſitivem Sinne erkannt eben im Denkübergang, und zwar ſtetigem Übergang, der begreiflich wird nicht durch eine Beziehung des Denkens auf ein ihm von Haus aus fremdes »Anderes«, ſondern auf ſein ihm ſelbſt von Haus aus zugehöriges Korrelat, auf ſ e i n Anderes; denn gerade als reines, d. h. als Urſprungsdenken, als E r denken, d. i. Urdenken des Gegenſtandes trägt es die Energie der Bewegung urſprünglich in ſich; ſie bemächtigt ſich nicht erſt als etwas Neues, Fremdes, der an ſich ſtarr »im Sein daſtehenden« Begriffe, indem ſie in das fremde Element der »Erſcheinung« wie gegen ihre Natur mit hineinzogen werden; ſondern der

[1] Die ἑτέρα φύσις τοῦ εἴδους 158 C = τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός D, wo beidemal der Genetiv von ἑτέρα (ἄλλα) abhängt.

Übergang, die Kontinuität des Überganges, wird rein im Denken, wird vom Denken ſelbſt vollzogen, ſie iſt im Weſen der reinen Denkſetzung ſelbſt, als Setzung von Beziehung, urſprünglich gegründet. Auch die Zeit, wenn, wie im Phaidon, bloß als Sonderung verſtanden, würde gerade den Übergang, die Kontinuierlichkeit des Überganges, nicht erklären; der Übergang vollzieht ſich vielmehr ausdrücklich »in keiner Zeit« (keinem definiten Zeitpunkt), ſondern im »Auf-einmal« (156 D), d. h. die Kontinuität des Überganges wurzelt in einem Denken, das auch dem Zeitdenken, ſofern es Sonderung bedeutet, ſachlich noch vorausliegt und den Zeitverfluß ſelbſt als ſtetig zu denken erſt ermöglicht. So wird zum erſten Male hier das Werden, als Übergang von Beſtimmung zu Beſtimmung, im Denken ſelbſt, gerade im reinſten, urſprünglichſten Denken, ja man darf ſagen: es wird das Denken im Übergang gegründet. Das iſt der ungeheure, nicht wieder rückgängig zu machende Schritt, der im Parmenides vollbracht iſt. Damit iſt die bloß ſtatiſche Bedeutung der Begriffe (um dieſe bequeme Faſſung wiederaufzunehmen) endgültig verlaſſen, ihr ſtatiſcher Sinn iſt gänzlich »aufgehoben« in den dynamiſchen als den urſprünglichen. Und ſo kann es nicht verwundern, daß in der nach hoher Wahrſcheinlichkeit nächſtfolgenden Schrift, dem »Sophiſten«, ganz unverdeckt die »Kineſis«, der »Wandel« der Begriffe gelehrt wird — in allerdings auffallendem Kontraſt dazu, daß bisher ſtets die reinen Denkbegriffe das Wandelloſe, Wandel und Wechſel der unterſcheidende Charakter der Sinnenwelt ſein ſollte, der ihre reine Erkennbarkeit ausſchließe.

4. In engem Zuſammenhang hiermit aber iſt noch darauf beſonders zu achten, wie der Begriff jener »Materie«, auf deren unentbehrliche Rolle in der Logik der reinen Erkenntnis bereits der Phaidon führte, hier ſchon ungleich deutlicher und poſitiver herausgearbeitet wird. Wir lernten ihn kennen unter dem Ausdruck der »Unbeſtimmtheit« (Apeiria). In einem neuen, von vornherein poſitiven Terminus erſcheint ſie jetzt als »Onkos«, Ausdehnung, was der »Chora« des platoniſchen Timaios, der Extenſio des Descartes ſehr nahe kommt; beſchrieben wird ſie als Mannigfaltigkeit, in der keine Einheit (165 B, 158 C), nämlich von Haus aus keine beſtimmt geſetzt, ſondern vom Denken erſt zu ſetzen iſt; aber als Möglichkeit, als unerſchöpflicher Quell ſolcher Einheitsſetzungen bildet ſie für alle empiriſche Beſtimmung das gemeinſame letzte Subſtrat. In ihr ſtellt das Denken den Gegenſtand dar, als das durch Logos und Dianoia, nicht durch das Geſicht oder überhaupt die Sinne Erfaßliche; als Phänomenon und nicht als bloße Gedankenſetzung, in der Erſcheinung aber doch Seiendes, weil ja Gedachtes, denn was im Denken geſetzt wird, »iſt« ebendamit. »Dianoia«, Durch-denken, Denken als Prozeß: dieſer Terminus war im »Staat« bereits eingeführt in der neuen, beſtimmteren Bedeutung: als die Funktion

bedingter — dort noch mehr im negativen Sinne: bloß bedingter — Setzung. Dieſe bedingte Setzung wird eigentlich jetzt erſt zum vollen Range poſitiv wiſſenſchaftlicher Geltung: der Seinsſetzung in der Erſcheinung ſelbſt, emporgehoben. Das bloße Begriffsdenken genügt nicht der Forderung der Erfahrung als Wiſſenſchaft; nur auf deren Ermöglichung aber — ſo dürfte man es ganz ſchroff kantiſch ausdrücken — iſt jetzt noch die Funktion des denkenden »Verſtandes« d. i. des Denkens als Prozeß ⟨Dianoia⟩ gerichtet.

Alle dieſe reichen Errungenſchaften des wohl tiefſten, obgleich nicht abgeklärteſten Werkes des Philoſophen entfalten ſich weiter in den folgenden Dialogen.

§ 5. Der Sophiſt. Dieſer Dialog unternimmt, man darf wohl ſagen, einen von Grund aus neuen Aufbau der Logik, der den früheren Formulierungen ſo gut wie nichts entlehnt, jedenfalls nichts als anderweitig ſchon bewieſen vorausnimmt, viel eher ſcheinen kann, die früheren Poſitionen rückſichtslos umzuſtoßen. So wird es allenfalls verſtändlich, wie man darauf verfallen konnte, gerade dieſen hochbedeutenden Dialog, ebenſo wie den Parmenides, für ein Werk nicht Platons, ſondern wohl gar eines Gegners, gegen Platon gerichtet, zu halten. Aber aus dem Entwicklungsgange des platoniſchen Denkens, wie wir ihn jetzt ſchon bis zur entſcheidenden Wendung begleitet haben, wird alles wohlbegreiflich.

Platon faßt hier den Stier bei den Hörnern, indem er die Frage geradezu auf die Grundvorausſetzungen der Eleaten richtet, die für ſeine eigene frühere Stellungnahme doch ſo tief bedeutſam geweſen waren. Es gibt gar nicht das abſolute Nichtſein der Eleaten, das alles positive Sein ausſchließen ſollte; es iſt in jedem Sinne undenkbar, unausſagbar, ein Unbegriff. Aber es gibt umſomehr das relative Nichtſein, die Verneinung einer gewiſſen Denkbeſtimmung, die eine ganz ſo rechtſchaffene Denkfunktion iſt wie die bejahende Setzung. Sogar jede verneinende Setzung ſchließt die bejahende ein, jede bejahende die verneinende; Bejahung und Verneinung vertragen ſich nicht bloß, ſondern fordern und geben ſich gegenſeitig. Und ſo iſt das »Sein« nie iſoliert zu ſetzen; nicht bloß die Beſtimmungen, welche die Eleaten ſelbſt ihm beigelegt hatten: Einheit, Identität, Beharrung, Kontinuität, ſondern ebenſo auch die, die ſie von ihm ausſchließen zu müſſen glaubten: Vielheit, Verſchiedenheit, Veränderung, Sonderung, müſſen mit Notwendigkeit ihm zugeſchrieben werden; ihr Ausſchluß würde Leben, Seele, Bewußtſein, Vernunft — und damit Wiſſenſchaft und Philoſophie zunichte machen. Aber auch nicht in irgend einer letzten Dualität zumal gegeneinander gegenſätzlicher Beſtimmungen, wie Ruhe und Bewegung uſw., läßt »das« Sein, ſeinem urſprünglichen Begriff nach, ſich faſſen. Überhaupt entdeckt ſich hier erſt das Merkwürdige, daß bis dahin alle, ohne Ausnahme, es verſäumt hatten, voraus darüber

Klarheit zu geben, was denn das »Sein«, nach dem die Frage iſt, überhaupt bedeute. Sehr voreilig hatte man allerlei höchſt widerſprechende Aufſtellungen darüber gewagt, was ſei, ohne erſt über den Sinn des Seins, nach dem die Frage iſt, ſich Rechenſchaft gegeben zu haben. Der Sinn des »Seins« wird nun — wie wir ſchon erwarten — gänzlich reduziert auf den Sinn des Ausgeſagten; dieſer aber wird erkannt in der Verknüpfung, eigentlich: Verflechtung (*συμπλοκή*), oder in der »Gemeinſchaft« (*κοινωνία*), d. h. der Wechſelbeziehung, Korrelation der im Urteil verbundenen und zugleich auseinandergehaltenen Begriffe. Die Grundbeſtimmungen des Denkens müſſen demnach ſein: urſprüngliche (die urſprünglichen) Arten der Verflechtung; einer Verflechtung, die zugleich Scheidung iſt; ſind doch dieſe beiden Grundfunktionen des Denkens wiederum zueinander ſtreng korrelativ. In dieſe letzte Wechſelbezüglichkeit löſt ſich der vermeintlich ausſchließende Gegenſatz von Sein und Nichtſein, desgleichen von Stillſtand und Bewegung u. ſ. f. gänzlich auf.

Damit iſt zum erſten Mal das Problem der Kategorien, im genauen Sinne der urſprünglichen Verknüpfungs- und zugleich Sonderungs-, mithin Urteils-Funktionen, beſtimmt geſtellt. Schon im Theaitetos ſchwebte das vor; aber es kam dort noch nicht zu endgültiger Klarheit; das Urteilen erſchien noch zu ſehr als bloßes Subſumieren unter feſtſtehende Rubriken. Hier erſt werden es wirkliche Funktionen: »Handlungen«, nach Kant. Solche ſind die bisher ſchon aufgezeigten: Sein, Stillſtand, Bewegung, mit denen ferner Identität und Verſchiedenheit gegeben ſind. Weiter als bis zu dieſen fünf »größten« (logiſch umfaſſendſten) »Gattungen« wird die Unterſuchung hier nicht geführt, an dieſen aber die »Miſchung«, die »Gemeinſchaft« der Begriffe, d. i. ihre notwendige Korrelativität, allſeitig gezeigt, ſo daß als das eigentliche Weſen des Begriffs die Beziehung und zwar Wechſelbeziehung und damit zugleich der logiſche Übergang ſich herausſtellt. Das Nichtſein, die Verneinung wird gänzlich reduziert auf das Andersſein, die Verſchiedenheit; denn es bedeutet nicht abſolute Aufhebung, Vernichtung des Seins, ſondern »Scheidung und Gegenſetzung«, die der einfachen Setzung (Poſition) an Erkenntnisgehalt nicht nur ebenbürtig, ſondern als Ausdruck der Fortſchreitung im Denken ſogar überlegen iſt. So ſind die reinen Begriffe aus der Iſolierung und Erſtarrung, der ſie bei den Eleaten und bei Platon ſelbſt in ſeiner Frühzeit anheimzufallen drohten, endlich und endgültig erlöſt; es wird Leben und Bewegung ihnen wieder zuteil; und das heißt: ſie werden fähig, Wiſſenſchaft zu begründen.

§ 6. Philebos. Von neuem bekräftigt der Dialog Philebos als ſicheren Ausgangspunkt der Ideenlehre den logiſchen Sinn der Ausſage und nichts anderes. In ihm liegt es begründet, daß Dasſelbe Eins und Vieles iſt; daher

denn dieſe »Einheit des Mannigfaltigen« ſich wiederfinden muß in allem Ausgeſagten. Das, heißt es, wird alſo niemals aufhören, wie es ja auch nicht jetzt erſt angefangen hat, ſondern es iſt das unſterbliche, nie veraltende Begegnis des »Logiſchen ſelbſt« in uns ⟨im logiſchen Bewußtſein; 15 D⟩. Aus dem Einen und Mannigfaltigen beſteht daher überhaupt alles, wovon allemal ausgeſagt wird, daß es »iſt« ⟨16 C⟩; ſolche Ausſage ſchließt demnach jederzeit, als gleichermaßen urſprünglich, in ſich: Grenze und Unbegrenztheit, Beſtimmung und Unbeſtimmtheit, Beſtimmung des Unbeſtimmten. »Und demgemäß, da dies ſo geſetzmäßig geordnet iſt, hat man ſtets, im Hinblick auf das jeweils vorliegende Problem, erſtlich eine Einheit oder Idee ⟨*μίαν ἰδέαν*, vorher *ἑνάδες, μονάδες* 15AB⟩ zu ſetzen ⟨*θεμένους*⟩, und ſo ⟨unter ſolcher Vorausſetzung⟩ die Unterſuchung zu führen, ſo wird man finden, daß ſie darin iſt.« Von dieſer ⟨Einheitsſetzung⟩ iſt dann in fortgeſetzter Spezifikation weiterzugehen zur Zweiheit, Dreiheit u. ſ. f., d. h. es iſt in fortſchreitender Determination ins Beſondere zu beſtimmen, was irgend beſtimmbar iſt. Dadurch wird das Geſuchte gleichſam in engere und engere Grenzen eingeſchloſſen. Und auf dieſe Spezifikation, die an ſchlichten Beiſpielen aus den Wiſſenſchaften erläutert wird, fällt jetzt das entſcheidende Gewicht; darin wird jetzt das »Dialektiſche« des Verfahrens eigentlich geſehen. Alſo nicht auf die höchſt generellen Beſtimmungen nur kommt es an, ſondern gerade auf die konkreteſten, die überhaupt erreichbar ſind. Noch beſonders wird hierbei auf zahlmäßig genaue, auf exakte Beſtimmung Gewicht gelegt; »Zählen, Meſſen, Wägen« werden die entſcheidenden Mittel jener geforderten konkreten und damit erſt wiſſenſchaftlichen Beſtimmung. Denn alle Unbeſtimmtheit der nächſten, bloß komparativiſchen Ausſage ⟨nach einem Mehr und Weniger⟩ muß überwunden werden durch genaue Zahl- und Maß-, allgemein: Quantitätsbeſtimmung; das Erkenntnisgeſetz des Exakten, wie es die Neueren in erſter Linie von Platon und den Seinigen gelernt haben. Dadurch allein wird das Werden ſelbſt beſtimmt, nunmehr als »Werden zum Sein« ⟨26 D⟩. Soweit alſo iſt die urſprünglich ſchroffe Entgegenſetzung von Werden und Sein jetzt ſchon überwunden, daß nicht nur das Werden »iſt«, ſondern das Sein ſelber »wird«! Werden bedeutet jetzt Hervorgehen des beſtimmten Seins, und zwar kraft des Eintritts der Maßbeſtimmtheit in das »Gebiet der Unbeſtimmtheit«. Damit iſt dem Sein, dem Erfahrungs-Sein, ſein Urſprung im Denken geſichert, als dem Sein mathematiſch fundierter Wiſſenſchaft. Das Ergebnis ſolcher »Beſtimmung des Unbeſtimmten« heißt das »gewordene Sein« ⟨27 B⟩; Werden alſo beſagt von nun ab Schöpfung; es ſchließt nichts mehr von Verneinung in ſich, iſt vielmehr Quell aller Bejahung geworden, und damit zugleich des Guten, das gleich dem Schönen und dem Wahren in der Maßbeſtimmtheit ſich definiert.

Noch als ein letztes Prinzip tritt dann auf den Plan: das Prinzip des »Grundes«. Der letzte Grund aber ſei: die Vernunft des Alls. Da ſoeben erſt der Eintritt der Beſtimmtheit in das Unbeſtimmte als der bewirkende Grund des Werdens ſich erwieſen hatte, ſo wundert man ſich für einen Augenblick, was daneben noch ein beſonderes Prinzip des »Grundes« leiſten ſoll. Es deckt ſich, denken wir, mit dem Urgeſetze des Logiſchen, auf dem alle Setzung, als Beſtimmung des Unbeſtimmten, auf dem überhaupt dieſe ganze Korrelation beruht. Der Unterſchied iſt nur der des »Logos ſelbſt« von den jedesmaligen logiſchen Setzungen; der Idee »ſelbſt« von den Ideen; des Geſetzes der Geſetzlichkeit ſelbſt von den beſonderen Geſetzen; wie denn im letzten Abſchnitt des Dialogs ausdrücklich wieder, wie im »Staat«, die »Idee des Guten« (64 A) an die Spitze tritt, die zwar nicht in einem einzigen Begriff, aber in dreien zuſammengenommen (64 E, *σύντρισι*) definiert ſei: als Maßbeſtimmtheit, Schönheit, Wahrheit. Das Verhältnis unter dieſen iſt wohl ſo gedacht, daß die Maßbeſtimmtheit die Grundform der Geſetzlichkeit an und für ſich, Schönheit und Wahrheit die Folgen daraus, jene nach Seite der Mannigfaltigkeit (in der Einheit), daher der Zuſammenſtimmung, Harmonie, Symphonie, dieſe nach Seite der Einheit (in der Mannigfaltigkeit) und damit der Erhaltung (die oft ſchon als der Sinn des »Guten« ſich herausſtellte) vertreten.

§ 7. Timaios. Daß endlich die wunderbare Weltſchöpfungslehre des Timaios in ihrer mythologiſchen Darſtellungsform dennoch nichts anderes beſagt, als was in ſtreng wiſſenſchaftlicher Faſſung in den zuletzt betrachteten Dialogen, beſonders dem Philebos ausgeſprochen war, das im einzelnen zu beweiſen iſt hier freilich nicht tunlich; ein paar Fingerzeige müſſen genügen.

Die Begründung des Werdens durch die Vernunft oder die Güte des Welturhebers (welches beides für Platon völlig eins iſt) iſt von der durch die »Idee« auch hier nicht innerlich, ſachlich, ſondern höchſtens dem Geſichtspunkte nach verſchieden. Die mythiſche Einkleidung des Gedankens in eine Erzählung von der Erſchaffung der Welt kann es doch nicht verdunkeln, daß einen anderen Grund als den des logiſchen Geſetzes Platon nicht kennt, noch anerkennen würde. Beweiſend iſt dafür namentlich die ſchlagende Übereinſtimmung mit dem Philebos, der die theologiſche Einkleidung auch kennt, aber den rein logiſchen Sinn in aller Nüchternheit darlegt.

Das Neue und Eigene des Timaios liegt in der abſchließenden Unterſuchung über das, was man mit ariſtoteliſchem Ausdruck Platons Begriff der Materie nennt. Platon ſelbſt nennt es »Raum« oder »Ort«. Es ſtellt ein Vermittelndes dar zwiſchen den Ideen und den Sinnendingen; daß

daneben jetzt ‹48 E› des Prinzips des Grundes oder der Vernunft keine Erwähnung mehr geſchieht, iſt eine gewichtige Beſtätigung dafür, daß der »Grund« ein überhaupt neues Prinzip, der Idee gegenüber, wirklich nicht hat bedeuten wollen.

Das Problem der Materie kennen wir aus dem Parmenides und dem Philebos; keimweiſe lag es auch im Phaidon, ja im Theaitetos ſchon vor. Das beſtimmte »Dieſe«, d. i. das letzte Konkrete, welches zu den abstrakten Prädikaten der Ideen das Subjekt bildet, ſchien noch einer genaueren Charakteriſtik bedürftig, als es bis dahin gefunden hatte. Es iſt das, worein die Beſtimmtheiten ‹*εἴδη, ἰδέαι* oder *μορφαί*, ganz wie im Phaidon› eintreten und woraus ſie wieder entſchwinden; das was ſie alle aufnimmt, aber keine an ſich zueigen hat; vergleichbar der bildſamen Maſſe des Wachſes, das keine der Geſtalten, die es wechſelnd annehmen mag, an ſich hat, aber allen, und zwar als immer identiſches Subſtrat, unterliegt; ſelbſt alſo ein Immerſeiendes gleich den Ideen, aber weder Geſtalt noch Geſtaltetes, ſondern in ſich geſtaltlos, ebendamit jedoch fähig jede Geſtalt anzunehmen oder, nach dem alten Ausdruck, ihrer teilhaft zu werden; daher für ſich weder Sein noch Werden, aber unerläßliche Bedingung für alles Werden, das auch hier beſtimmt verſtanden wird als »Werden zum Sein«, als Schöpfung. Die Bedingung beſteht offenbar in der Identität des Bezugsortes für das jedesmalige Prädikat; die Bezugspunkte müſſen, damit dieſe Identität möglich ſei, unter ſich ein feſtes, beharrendes Syſtem von Stellen bilden, zwiſchen denen, wie es hier viel deutlicher als im Phaidon beſchrieben wird, die Beſtimmtheiten wandern, eine immer in die Stelle der andern tritt, um dann wieder andern Raum zu geben, Platz zu machen. Durch die Beſtimmtheit des Bezugsortes erſt, nicht durch die der Prädikate allein, gewinnt das Sinnliche, das aus ſich gar keiner Beſtimmung fähig wäre, den »Halt am Sein« ‹52 C›. Der Raum als das letzte Subſtrat jeder Beſtimmung empiriſchen Seins ‹»gewordenen Seins« nach Phileb.› rückt damit den reinen Denkbeſtimmungen ganz nahe; aber er bedeutet nur Möglichkeit der Beſtimmung ‹als des beſtimmten Bezugs der reinen Prädikate A, B, C . . . auf die Stellen X, Y, Z . . .›, während die wirkliche Beſtimmung ſich nach wie vor allein in den Setzungen des Denkens vollzieht. Auch die eigenen Geſetze jenes Stellenſyſtems, des Raumes, wie andererſeits der Zeit, können nur reine Denkgeſetze ſein; dennoch wird er ſelbſt, der Raum, gemäß dieſer ſeiner reinen Geſetzlichkeit in einer Weiſe geſetzt, die nicht mehr ausſchließlich in den Gerechtſamen des Denkens ‹ſofern es bloße Begriffsſetzung beſagt› begründet iſt, ſondern ſich erſt ergibt aus der notwendigen Beziehung des ‹ſo verſtandenen› reinen Denkens auf die Aufgabe der Erfahrung: die Beſtimmung des in ſich Unbeſtimmten, aber Beſtimmbaren und mit keiner wirklichen Beſtimmung

je zu Erſchöpfenden. Das Stattfinden des Raumes und damit das Stattfinden irgend eines Prädikates in Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Subjekt bedarf eben, außer dem reinen Sein des Prädikates, und ſelbſt der Wandlungsfähigkeit der Prädikate an ſich kraft ihrer eigenen logiſchen Wechſelbezüglichkeit, noch der Beſtimmtheit des Ortsbezugs, der Beziehung auf das allemal hier und jetzt zu Beſtimmende = X. Das iſt es, was der Raum bei Platon vertritt; und ſo hat ſeine Vorausſetzung, als einer unerläßlichen »Bedingung« zur »Möglichkeit« von Erfahrung, eine Notwendigkeit, die der der Setzung der Beſtimmtheiten ſelbſt, der Ideen, nichts nachgibt. Hiernach ſpielt der Raum bei Platon eine in faſt jeder Hinſicht analoge Rolle wie die »reine Anſchauung« bei Kant, die dieſem auch das Mittlere und damit Vermittelnde iſt zwiſchen den reinen Denkbegriffen und dem X der Sinnlichkeit; notwendig, um jenen den beſtimmten Bezug auf dieſes, und damit den reinen aber für ſich »leeren« Setzungen des Denkens erſt empiriſch konkrete d. i. erfüllte Bedeutung zu geben. Raum und Zeit ſind die »reinen Anſchauungen« bei Kant; in der Tat fiel der Zeit bei Platon eine ganz entſprechende Rolle zu im Parmenides und ſchon im Phaidon; wenn auch kaum jemals beide in die uns ſeit Kant geläufige innige Beziehung geſetzt werden.

§ 8. Die Idealzahlen. Mehr nicht durfte hier über die Ideenlehre aus Platons Schriften herausgehoben werden. Aber noch muß wenigſtens ein Streiflicht fallen auf die letzte Geſtalt dieſer Lehre, von der nicht mehr Platons eigene Werke, ſondern nur die Berichte des Ariſtoteles (neben denen es ſolche von anderen platoniſchen Schülern gab) Zeugnis ablegen. Dieſe letzte Phaſe ſteht übrigens dem, was die ſpäteſten der platoniſchen Schriften enthalten, keineswegs ferner, als dieſe den früheren, zumal zeitlich weiter abliegenden, ſondern ſie ſtellt nur die folgerechte Weiterentwicklung deſſen dar, was namentlich im Philebos ſchon angebahnt war.

Bereits im »Staat« war als notwendig erkannt, hinter die vielen Ideen zurückzugehen auf ein letztbegründendes Prinzip, das denn wohl zu dieſen vielen Ideen ſich nicht anders verhalten kann, als jede von dieſen zu dem ihr zugeordneten Gebiete von Erſcheinungen: als begründendes Prinzip oder Geſetz. Bezeichnet wurde es im durchſichtigſten Ausdruck als der Logos ſelbſt, als der letzte, vorausſetzungsfreie, allen Vorausſetzungen eben wiederum vorauszuſetzende »Anfang«. Es war, wie wir nur verſtehen konnten, im Unterſchied von den Ideen, die Idee der Idee, im Unterſchied von den beſonderen Geſetzen beſonderer Erſcheinungsgebiete oder Erkenntnisrichtungen, das Geſetz, das Geſetz der Geſetzlichkeit ſelbſt. Dieſe, ſomit nur allgemein nicht ſowohl vollbrachte als geforderte letzte Erhöhung des Standpunktes der Logik ſtreng durchzuführen, die Vielheit der Ideen auf ihren letzten Einheitsgrund in beſtimmter, wiſſenſchaftlich ausgearbei-

teter Geſtalt wirklich zurückzuleiten, ſehen wir Platon im letzten Stadium ſeines Philoſophierens beſtrebt. Das Ergebnis, ſo wie es vorliegt, iſt vielfach dunkel und ſtreitig; vielleicht das Klarſte darüber hat neuerdings in überaus gründlicher Unterſuchung der franzöſiſche Forſcher Léon Robin[1] herausgebracht. Er teilt ganz die hier vertretene Auffaſſung, daß die Ideen nicht eine zweite Ordnung nur abgeblaßter, unſinnlicher Sinnendinge, ſondern rein intenſive Einheiten, Beſtimmtheiten, Funktionen bedeuten, und zwar nach ſicheren Geſetzen, in beſtimmten logiſchen Abhängigkeiten ſich entwickelnde, wodurch die »Teilhabe« ihm wie uns völlig durchſichtig und unanſtößig wird. Schon im Philebos aber führte Platon dieſe zurück auf eine letzte Grundbeziehung des »Einen« und des »Unendlichen«, zwiſchen welchen die Folge der beſtimmten Zahlen: die Zweiheit, Dreiheit u. ſ. f. die Vermittlung herſtellt. Nichts anderes als die weitere Durchführung des hier ſchon klar erkennbaren, urſprünglich pythagoreiſchen Motivs iſt die Lehre von den Ideen als Zahlen oder den ſogenannten »Idealzahlen«, wie ſie aus Ariſtoteles Berichten für Robin ſich herausſchält. In ihnen ſtellen die platoniſchen »Weſenheiten« ſich vollends heraus als (nach Robin) reine »Relationsbeſtimmtheiten«, gemäß logiſchen Abhängigkeitsbeziehungen in ſtetiger Folge aus der Urbeziehung des Einen und des Unendlichen ſich erzeugend. Die Idealzahlen ſind nichts anderes als die »Organiſationstypen« für die Ideen, eben hinſichtlich dieſer ihrer Erzeugung aus dem Einen und dem Unendlichen, und damit folgeweiſe — durch die Vermittlung des Mathematiſchen, für das ſie unmittelbar die geſetzmäßigen Gründe enthalten — auch für die Geſetzesordnung des Sinnlichen. Ein anderer franzöſiſcher Forſcher, Milhaud,[2] hatte bereits (wie ſchon lange der Verfaſſer) erkannt, daß das oberſte logiſche Prinzip für Platon die Relation ſei; das unterſchreibt im weſentlichen auch Robin. Jede Idee vertritt nach ihm eine beſtimmte Relation; damit zugleich aber ſchließt jede Idee beſtimmte Beziehungen und zwar Wechſelbeziehungen mit anderen ein; ſo bilden ſie alle zuſammen eine in ſich einſtimmige Welt beſtimmter Relationen und zwar Korrelationen; alſo muß es eine höhere Ordnung wiederum dieſer Mannigfaltigkeit von Relationsarten geben, alſo wiederum Geſetze derſelben; dieſe vertreten die platoniſchen Idealzahlen, die alſo Grundformen, univerſelle Typen der Relation bedeuten und damit die artbildenden Typen der Qualität. Das letztentſcheidende Prinzip der platoniſchen Lehre in dieſer ihrer reifſten Geſtalt aber wäre wohl das Entwicklungsgeſetz dieſer ganzen lo-

---

[1] La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique. Paris, F. Alcan, 1908. Vgl. m. Beſprechung, Deutſche Lit.-Ztg. 21. Mai 1910.

[2] G. Milhaud, Les Philosophes-Géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs. Paris, F. Alcan, 1900.

giſchen Rangordnung, die ſchließlich bis auf die individuellen Exiſtenzen ſich erſtrecken müßte; ſo wird die platoniſche Lehre in der Tat zu Ende geführt im Neuplatonismus. Das iſt die Methode, die den letzten Kern dieſer ganzen Lehre bildet; eine Methode von univerſaler Anwendbarkeit, begründend eine geregelte Fortſchreitung vom Einfachen zum Komplexen, durch fortſchreitende Vervielfältigung von Beziehungen nach ganz und nur logiſchen Relationen; welche rein logiſche Entwicklung in der Weltſchöpfung des Timaios ſymboliſiert wird.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieſe ganze Anſicht ſich homogen anſchließt an die bisher vorgetragene Auffaſſung von den Ideen überhaupt, nach der ja von Anfang an in der Geſetzmäßigkeit der Relationen, und zwar Korrelationen, der Urſprung und der reine, abgeklärte Sinn der Ideen gefunden wurde. Sagen wir, die Idee bedeute das Geſetz, ſo wird unter »Geſetz« ſtets nur verſtanden der Ausſpruch des unwandelbaren Beſtandes einer Relation. Robin ſelbſt hat gar nicht vermeiden können, den Ausdruck »Geſetz« für die Idee hin und wieder zu gebrauchen. Er fährt zwar dabei fort, die Ideen Subſtanzen zu nennen. Mit Recht, ſofern Subſtanz die Überſetzung von »Uſia« iſt; ſofern Platon ein »Sein« und zwar beſtandhaftes Sein den Ideen unzweideutig beilegt. Aber man darf darunter nicht die ariſtoteliſche Kategorie der Subſtanz verſtehen, ſondern eben den unwandelbaren Beſtand und weiter nichts. Robin ſelbſt hat in dankenswerter Weiſe darauf aufmerkſam gemacht, daß Ariſtoteles dem Platon gerade zum Vorwurf macht: er laſſe die Relation der Subſtanz voraufgehen; was Ariſtoteles nach ſeinem Verſtändnis beider Begriffe eben nicht zugeben durfte. Auch die Einzigkeit der Idee widerſpricht in keiner Weiſe ihrem Relations- oder Geſetzesſinn. Auch die moderne »Energie«, die wir als echte platoniſche Idee erkannten, auch die Geſetzesordnung des Univerſums, jedes Geſetz überhaupt wird in ſich einzig, nur in der Einzahl gegeben gedacht, ebenſo wie unwandelbar beſtehend. So erklären die modernen Logiker der Mathematik mit vollem Recht jede Zahl als ein einzelnes, reines Objekt des Denkens und damit als — platoniſche Idee, obgleich ſie ohne Zweifel nur den unwandelbaren Beſtand einer Relation ausdrückt, die ſich auch in Satzform ausſprechen läßt, z. B. $1 + 1 = 2$. So kann ferner auch »Exiſtenz« von den Ideen ausgeſagt werden, unbeſchadet ihres Relations- und Geſetzescharakters. Auch die Energie, auch die allgemeine Attraktion nach Newton, auch die Zahl, das Irrationale uſw. exiſtiert, nur eben nicht nach Art eines Dinges; nämlich es beſteht, und zwar unwandelbar, unzerſtörlich wie ungeworden; aber eben als Geſetz, nicht ſo, wie nach antiker Vorſtellung der Bau des Univerſums in geſchloſſener Kugelgeſtalt unveränderlich beſteht, d. h. da iſt. Endlich die Transzendenz der Idee behält gewiß ihren vollen, ſchwerwiegenden Sinn; denn da die

Spannung des Gegenſatzes des Einen und Unendlichen ſich niemals aufhebt, die Idee zwar Beſtimmung bedeutet, aber eine ſolche, durch die die unendliche Beſtimmungsmöglichkeit niemals ausgeſchöpft wird, ſo könnten freilich Idee und Erſcheinung niemals zur Deckung kommen. Aber dieſe Transzendenz iſt kein aufhebender Gegenſatz zur Immanenz — nicht ſowohl der Idee in den Erſcheinungen, als der Erſcheinungen in der Idee. Denn alle Mannigfaltigkeit des Erſcheinenden, das ganze Prinzip jener Spezifikation, die überhaupt zu einer Mannigfaltigkeit führt und die, ideal genommen, wie gerade Robin geſehen hat, bis zu den Individuen herabreichen müßte, iſt nach Platon in den Ideen und durch ſie (in ihrer unendlichen Wechſelbezüglichkeit) geſetzt, ſie tritt nicht etwa äußerlich zu ihnen erſt hinzu oder gar gegenſätzlich ihnen gegenüber. Alles, was an den Erſcheinungen irgend beſtimmbar iſt, dankt dieſe Beſtimmbarkeit den Ideen, ihrer (möglichen) »Präſenz« in den Erſcheinungen oder der »Teilhabe« der letzteren an den erſteren. Mit größtem Rechte betont Robin als letzten Sinn der Methode der Idee — und eben nach ihrem letzten Sinne bedeutet ſie nur eine Methode — die »abſolute Kontinuität eines nur logiſchen Zuſammenhanges«, welcher von den oberſten Prinzipien, die nur das Grundgeſetz dieſes Zuſammenhanges ausſprechen, bis zu den Erſcheinungen herabreicht. Das iſt die platoniſche »Gemeinſchaft«, deren Triebkraft das »Zwiſchen«, die urſprüngliche, unendlich ſich entwickelnde Wechſelbezüglichkeit der logiſchen Grundbeſtimmungen iſt. Genau das iſt, was wir unter der Immanenz der Ideen verſtehen; ſomit ſtreitet dieſe gar nicht mit der recht verſtandenen Transzendenz. Ewig unhaltbar dagegen iſt die dinghafte Vorſtellung der Ideen, die Ariſtoteles, wie es ſcheint, nicht einmal aufgebracht, ſondern ſchon vorgefunden, aber durch ſeine gewaltige Autorität bis heute zur vorherrſchenden (in keiner Zeit übrigens alleinherrſchenden) gemacht hat und die es ihm ſo leicht macht, in Platons Lehre das Äußerſte von Abſurdität zu finden. Es darf indeſſen geſagt werden, daß dieſe Auffaſſung von der ganzen heute lebendigen Platonforſchung verlaſſen iſt.

C. Platons Ethik und Staatslehre.

§ 1. Ausgang von der Sokratik; Menon. Auch in der Ethik und Staatslehre iſt Platon zunächſt der getreue Nachfolger des Sokrates. Mit ihm iſt er von der ethiſchen Frage ausgegangen und von ihr auf die radikalere, die der Grundlegung von Erkenntnis, von Wiſſenſchaft überhaupt, erſt geführt worden; weil ja die Tugend oder das Gute in der Erkenntnis wurzeln, durch Wiſſenſchaft ſich verwirklichen ſollte. »Philoſophie« bedeutet ihm nicht bloß die Wegleitung der Wiſſenſchaft, ſondern ſtets zugleich die Richtſchnur des Lebens; welchen Sinn hätte das Streben nach Wiſſen, wenn

nicht das Wiſſen ſchließlich ins Leben wieder einmündete? Aber die Wahrhaftigkeit des Lebens gerade fordert den letzten Einheitsgrund, fordert die Einheit des Ziel- oder Blickpunktes (Telos, Skopos), das iſt im Grunde ſchon die »eine Idee«. Und es mußte dieſe Forderung zuletzt auch hinausführen über die vielen Einheiten, die Ideen, zu einer letzten Einheit aller dieſer Einheiten, einer Idee der Ideen, als welche ganz folgerecht die »Idee des Guten« ſich ergibt. War bis zu dieſer klaren Formulierung von dem ſokratiſchen Ausgang der platoniſchen Philoſophie allerdings der ganze weite Weg zurückzulegen, auf dem wir Platon in den Hauptetappen begleitet haben, ſo war doch die Richtung dahin mit dem erſten Schritt ſchon eingeſchlagen. Die Transzendenz des Guten ſchlummerte ſchon in dem ſokratiſchen »Wiſſen des Nichtwiſſens«; war das Wiſſen, welches die Tugend oder das Gute dem Sokrates bedeutete, ein empiriſches Wiſſen, war es Sache einer gewöhnlichen »Techne«, ſo brauchte Sokrates an ſeiner Erreichbarkeit nicht zu verzweifeln.

Doch konnte es gerade nach der tieferen Bedeutung des Nichtwiſſens, wie ſie Platon aufgegangen war, beim Nichtwiſſen nicht bleiben. Daß das Gute »noch über das Sein hinaus« iſt, darf nicht bedeuten, daß es aller erreichbaren Erkenntnis entzogen iſt; ſondern, wie ſelbſt in dieſer »göttlichen Hyperbel« (Staat 509 C) das »noch« verrät: es liegt im Stufengange der wiſſenſchaftlichen Begründung nur noch eine Stufe höher als alle bloße Seinserkenntnis; bis zu ihrem letzten Urſprung muß man hinaufſteigen, um es zu erreichen. Gerade zufolge dieſer radikaleren, dieſer ſchlechthin radikalen Begründung: im Urgrunde des Seins zugleich und der Erkenntnis, war aber auch das empiriſch erreichbare Wiſſen vom Praktiſchen, auf das auch Sokrates doch großen Wert gelegt hatte, keineswegs wegzuwerfen. Die echte »Transzendenz« bedeutet nicht Abkehr von der Welt, Flucht in ein unſagbares, überweltliches Jenſeits, Preisgebung der diesſeitigen Aufgaben; ſondern im »Abſtieg« von dem erreichbar höchſten Punkt wird das Ganze der ſittlichen Aufgaben, wird die ganze Welt des Praktiſchen, wird das »Leben« im Diesſeits erſt recht erſchloſſen; unter dem letzten Geſichtspunkte der Idee werden die ganz konkreten Ziele des Lebens, des Handelns erſt neu, ja überhaupt erſt ernſthaft geſtellt. Das wird durch die bei der tragiſchen Grundſtimmung Platons allerdings nicht ſeltenen Anflüge weltflüchtiger Stimmung wohl manchmal verdunkelt, aber es dringt doch immer ſiegreich wieder durch.

Schon im »Menon« wird nicht bloß die ſokratiſche Forderung: daß alle praktiſche, insbeſondere politiſche Tüchtigkeit auf Wiſſenſchaft gegründet ſein müſſe, in ſchärfſter Zuſpitzung ausgeſprochen; ſondern gegen Sokrates (wie er wenigſtens in der Apologie und im Protagoras ſich äußert) wird dieſe Wiſſenſchaft als, wenn auch bisher nicht erreicht, doch an ſich erreich-

bar vorausgeſetzt; es wird überdies, unter dem Namen der »wahren Vorſtellung«, eine enthuſiaſtiſche Vorwegnahme eines zu wiſſenſchaftlicher Einſicht zwar noch nicht geklärten Bewußtſeins des rechten Weges dem genialen Individuum ⟨Künſtler, Dichter, Feldherrn, Staatsmann, Praktiker überhaupt⟩ zugeſtanden, ſodaß das menſchliche Leben auch vor der allerdings zu fordernden Leitung der Wiſſenſchaft doch nicht von allen Göttern verlaſſen zu ſein braucht. Denn Erkenntnis iſt nur Sichbeſinnen auf den zuletzt überzeitlichen Grund des Bewußtſeins, der in der Tiefe der Menſchenſeele gegraben iſt und nur erſt wieder entdeckt und erſchloſſen zu werden nötig hat; aus dieſer verborgenen Tiefe quillt aber auch die Ahnung des Begeiſterten; nur fehlt ihr freilich die Gewähr des Beſtandes; dieſe bietet allein die logiſch entwickelte Erkenntnis.

§ 2. Gorgias. So kann Platon im »Gorgias« es bereits wagen, den Begriff des Guten, das bis dahin ein bloßes Problemwort geblieben war, auch ſeinem poſitiven Gehalte nach einigermaßen zu beſtimmen. Das Gute wird zunächſt ſtreng geſchieden von der Luſt, deren ſubjektivem und damit ſchwankendem und widerſpruchsvollem Charakter es die objektive, damit feſte, einheitliche Beſtimmung des Heilvollen, Geſunden, zuletzt der Erhaltung entgegenſtellt. Damit ſcheidet ſich zugleich das echte, dauernd mit ſich einige Wollen vom regelloſen, ewig mit ſich ſelbſt entzweiten Begehren. Und hieraus wieder ergibt ſich als das entſcheidende Inhaltsmerkmal des Guten, um es kurz zu ſagen, das Geſetzliche. Aus dem ſokratiſchen Begriff der »Tugend« als der Güte, d. i. Geſundheit, Normalverfaſſung der Seele, als Inbegriff der Bedingungen ſeeliſcher Selbſterhaltung, entwickelt Platon den ganz allgemeinen Begriff des »Kosmos«, der inneren Geſetzesordnung und dadurch Organiſation, welche die Bedingung der durchgängigen inneren Zuſammenſtimmung und alſo Selbſterhaltung iſt. Und unter dieſem oberſten Begriff erreicht er ſchon jetzt eine ganz univerſale Zuſammenfaſſung aller Probleme theoretiſcher wie praktiſcher Ordnung. Die Geſetzmäßigkeit und darin gegründete innere Einſtimmigkeit iſt es, welche die »techniſche«, d. i. wiſſenſchaftsgemäße und damit »gute« ⟨ſich ſelbſt erhaltende⟩ Verfaſſung, wie jedes einzelnen Dinges oder Werkes, ſo des ganzen äußeren Univerſums, welches darum Kosmos heißt, ebenſo aber des inneren Univerſums, der Sittenwelt, der Welt des Menſchen, ausmacht. Nur durch ſie iſt ſeeliſche Gemeinſchaft möglich ⟨Koinonia, neben Philia, Freundſchaft⟩. Die verſchiedenen Haupt- und Grundbedeutungen des »Geſetzes« treten erkennbar, wiewohl ohne genauere Formulierung, auseinander: neben der allgemein logiſchen ⟨Erhaltung der Einheit im Mannigfaltigen, des Mannigfaltigen in der Einheit, als Geſichtspunkt des Denkens und Begründung ſeiner Wahrheit, was auf die »Idee« vorausweiſt⟩, die kosmiſche ⟨Erhaltung des Grundbeſtandes des Seins in der Veränderung⟩

und die ethisch-politische (Erhaltung des Sinns und Willens der Gesetzlichkeit im Individuum und der eben dadurch begründeten Gemeinschaft).

So wird der mächtige Anspruch verständlich, den das Schlagwort »Philosophie« für Platon fortan einschließt und durch den es ihm schon jetzt hoch über seine anfängliche, bloß kritische Bedeutung emporgehoben ist: der Anspruch, das »Leben« nicht sowohl auf neue Grundlagen zu stellen, als vielmehr auf seinen echten Urgrund zurückzubringen. Das wird von nun ab die Losung, unter der Platon die besten der athenischen Jugend um sich versammelt, keineswegs in der alleinigen Absicht, fern vom »Leben« abstrakter Wissenschaft obzuliegen. Das muß freilich das Erste sein: sich des festen Grundes wissenschaftlicher Prinzipien zu versichern. Aber nachdem dieser Grund gesichert ist, nämlich in der Idee, d. h. im Gesetz, nach der eben dargelegten, umfassenden, bei aller Weite des Umfangs doch streng einheitlichen Bedeutung, so wird eben diese zum obersten Richtpunkt der Bildung, der Erziehung, die nun schon von selbst die leibliche Ausbildung (also neben der »Musik« die »Gymnastik«) mitumfaßt, andrerseits aber bis zum Tiefsten des Seelischen, des Bewußtseins, bis zum Gipfel der Wissenschaft: der Dialektik sich wird erheben, zugleich in genauer Entsprechung auf das Individuum und die Gemeinschaft sich erstrecken müssen; denn wie die Sittlichkeit der Gemeinschaft nur möglich ist durch die des Individuums, so wiederum diese nur durch jene.

Damit wird die Ethik sofort zur Sozialethik, neben der für eine besondere Ethik des Individuums kaum mehr Raum bleibt. Als Bedingung der Gesundheit des Staatswesens ist die gesunde Erziehung des Individuums von selbst gefordert; umgekehrt ist es die sichere Probe auf die Gesundheit des Staates, daß er seine Bürger »besser zu machen«, d. h. zu erziehen die Kraft beweist. Das eigene Wirken Platons ist schon jetzt ganz und ausschließlich hierauf gerichtet; es ist erziehend, bestimmt in sozialer Absicht: »Ich meine, daß ich mit wenigen andern Athenern, um nicht zu sagen ganz allein, der wahren Staatskunst obliege und die Staatssachen betreibe, wie niemand sonst heutzutage«, läßt er seinen Sokrates sagen, der Leser aber darf und soll es von Platon selbst verstehen. Dagegen über die hochgepriesenen Staatsmänner, die vergötterten Helden des patriotischen Atheners, wird das bittere Urteil gesprochen: sie haben als dienstwillige Köche und Zuckerbäcker mit ihren Näschereien, als Häfen, Werften, Festungswerken und derlei Possen, den süßen Bengel, den Demos von Athen, nur verfüttert und damit seine physische und geistige Gesundheit untergraben, statt als Ärzte, sei's auch mit Schneiden und Brennen, ihn zu bessern. Man preist die Männer, welche die Bürgerschaft trefflich bewirtet haben mit allem, was nur ihr Herz begehrte, und sagt, sie haben die Stadt groß gemacht; man merkt nicht, daß sie durch sie nur faulig und innerlich

krank geworden iſt. Denn alle jene Herrlichkeiten machen einen Staat nicht wahrhaft groß, wenn es an der inneren Tüchtigkeit der Bürger fehlt, ohne die ſie ſolche äußeren Machtmittel nur zu ihrem Verderben gebrauchen werden. Das Heil des Staates, ja der Menſchheit, hängt daher zuletzt an der wiſſenſchaftlich-ſittlichen Erziehung und der Regierung der ſo Erzogenen; denn es ruht nicht auf den bloß dienenden Künſten der äußeren Lebenserhaltung, auf Heer, Flotte, Feſtungen und dergleichen; ſondern auf der Erkenntnis der ewigen Geſetze, von denen die innere, phyſiſche wie geiſtige Geſundheit des ſozialen Körpers abhängt, und auf der friedlichen Herrſchaft, welche dieſe Erkenntnis ſich durch keine andere Macht als die ihrer überzeugenden Wahrheit zu erringen imſtande iſt.

Daß freilich ſolche Ziele weitab liegen von dem gegebenen Zuſtande, deſſen Verkehrtheit Platon ſo deutlich vor Augen ſieht, konnte ihm unmöglich verborgen bleiben. Den Sokrates, der ſeinen Mitbürgern unbeirrt die Wahrheit vorhielt, hatten ſie, aus ſchlechtem Gewiſſen, als »Jugendverderber« verurteilt — wie wohl Kinder den Arzt, den der Koch verklagt. Aber ein Archelaos, der durch Meuchelmord den Thron Makedoniens uſurpiert, hatte ſich in Glanz und Macht behaupten können bis an ſein Ende. Da muß ſich Platon ſchon deſſen getröſten, daß vor dem ewigen Gerichte des Sittengeſetzes — in ſeiner Gleichnisſprache: vor den Richtern in der Unterwelt — Recht doch Recht, Unrecht Unrecht bleibt. Die Idee hat ihr Reich und ihr Gericht im Unſichtbaren, im Hades (nach der Etymologie: *Ἅιδης = τὸ ἀϊδές*); daß ſie auch die Kraft beweiſen würde, hienieden ihr Reich zu gründen, anders als in den Träumen weldfremder Ideologen, die im verborgenen Winkel abſeits vom Verderb des öffentlichen Lebens der geräuſchloſen Arbeit der Wiſſenſchaft obliegen, das wagt Platon bisher kaum zu hoffen.

Aber die Prämiſſen ſind jetzt ſchon erreicht, welche die Aufſtellung eines ganz poſitiven Reformplanes für das ſtaatliche, ja für das geſamte Kulturleben der Menſchheit ermöglichen. Zwar iſt unſerem Philoſophen die religiöſe Stimmung der Abkehr von der Welt keineswegs fremd; allbekannt ſind die ſtark weltflüchtig lautenden Wendungen beſonders im Phaidon und einigen Teilen des »Staats«; wer könnte den tiefen Einfluß dieſer Seite des Platonismus namentlich auf das mittelalterliche Chriſtentum verkennen? Aber ebenſo gewiß iſt die Weltflucht nicht das letzte Wort der platoniſchen Kulturphiloſophie. Gerade der Phaidon und der Staat enthalten vielmehr in der Grundlegung der Ideenlehre die Vorausſetzungen zu einer ganz diesſeitigen Wendung auch der Ethik, wie ſie in höchſter Abklärung und zugleich ſieghafteſter Begeiſterung durchdringt im »Gaſtmahl«, einem Werke, das zeitlich jedenfalls in die nächſte Nachbar-

ſchaft der eben genannten beiden Werke gehört und mit beiden ſonſt durchweg die tiefſten inneren Berührungen zeigt.

§ 3. Gaſtmahl und Phaidon. Hier wird einerſeits, unter dem Namen des ‹an ſich› Schönen, wie im »Staat« unter dem des Guten, der letzte Einheitspunkt der Erkenntnis noch über Leben und Wiſſenſchaft erhoben, aber zugleich doch wieder als Gegenſtand einer letzten, allen anderen übergeordneten Wiſſenſchaft begriffen; man kann auch hier nur verſtehen: als Ausdruck des Geſetzes, nur eben des Geſetzes ‹der Geſetzlichkeit ſelbſt›, nicht irgend eines beſonderen ‹211 A, gegenüber C›. Aber dieſe letzte Erhöhung des Standpunktes, dieſe ganz eigentlich »transzendentale« Betrachtungsweise hat, hier wie im »Staat«, gar keinen anderen Sinn und Wert als den, der letzten, ſchlechthin unangreifbaren Begründung ſich zu verſichern für den nun erſt recht geforderten, nun aber auch erſt möglichen Abſtieg zur ganzen Fülle der Aufgaben des Lebens, zur Hineinbildung der Idee in das Wirken hinieden, zur ganzen Durchdringung des irdiſchen Daſeins des Menſchen mit den Gedanken des Ewigen, immer durch das Mittel der Wiſſenſchaft. In überwältigender Klarheit aber wird es hier ausgeſprochen: daß in allem das Streben unſer Teil, das Ziel nur in der Idee d. i. dem unendlichen Ausblick unſer iſt. In der Erkenntnis und dem begeiſterten Ergreifen des ewigen Zieles liegt ſchon Seligkeit, aber zugleich heilige Leidenſchaft des Verlangens; es iſt Liebe im männlichen Sinne des Eros, des Zeugungstriebes, der ein ſtets ſich erhöhendes menſchliches Leben in unbeſchränkter, ſo geiſtiger wie leiblicher Fortpflanzung durch die Folge der Geſchlechter aufzubauen ſtrebt aus dem Drange ganzer und letzter Verewigung. Das Ziel iſt das Sophon, Weisheit, d. i. reine, zentrale Bewußtheit; es iſt zugleich das Agathon, das Gute ‹wie ſtets› im Sinne der Erhaltung; zuletzt aber das Kalon, das Schöne, als das eigentliche Objekt des Eros; nach unſerer Deutung: das Geſetzliche, das ja den Grund der Wahrheit und Güte zugleich in ſich ſchließt. Der Eros — gleichgeſetzt der »Philoſophie« — iſt nicht ſchön, ſonſt liebte er nicht das Schöne d. h. verlangte nicht nach ihm; ebenſo iſt er nicht weiſe, ſonſt ſtrebte er nicht nach Weisheit. »Kein Gott philoſophiert« d. h. ſtrebt weiſe zu ſein, denn er iſt es; aber auch nicht, wer ganz unweiſe iſt; der Strebende ſteht in der Mitte zwiſchen beiden. Aber ſchon das Streben erhebt ihn über die Sterblichkeit. Daher iſt der Eros auch weder ſterblich noch unſterblich, ſondern wiederum zwiſchen beiden in der Mitte. Die Vermittlung leiſtet die Dialektik, als das Verfahren ‹ſo darf man ruhig deuten› der Beziehung der ‹vergänglichen› Erſcheinung auf die ‹ewige› Idee und umgekehrt. Wiſſenſchaft ſelbſt entwickelt ſich in Problem und Löſung ‹»Aporie« und »Euporie«› als ein unaufhörliches Sterben und Wiederaufleben; was ſoeben erworben, zerrinnt ihr wieder unter den Händen; ein ſchlagendes Gleichnis

für das ewige Schicksal der Forschung — und alles menschlichen Fortschritts: daß jede Lösung, die ein Problem bewältigt, wiederum neue, nur größere hervortreibt und auch der bereits festgeglaubte Besitz unter dem neuen Gesichtspunkt wieder fraglich wird; aber eben zum ewigen Fortschritt der Menschheit, zur stetigen Erhöhung des Menschheitsbewußtseins. Dies »Stirb und Werde« ist ganz allgemein des Menschen Teil, solche Fortzeugung ins Unendliche ist allein die »Unsterblichkeit des Sterblichen«; so schon im Leiblichen, wo selbst das biologische Individuum nur fortdauert durch beständige Selbsterneuerung, durch die aber auch eine Folge von Generationen zusammen ein Leben darstellt; so nicht minder in allem Seelischen auch bis zum Höchsten hinauf. Die philosophische Erziehung stellt davon wieder nur ein Beispiel dar, und zwar das höchste; unmittelbar daneben aber tritt die Gesetzgebung, Staatstätigkeit überhaupt; dies beides ist für Platon jetzt schon fast ganz und gar eins. Bei dem allem darf und soll man wohl zugleich an sein eigenes Wirken in der Akademie denken; auch bei Erwähnung der Dichtung, die wieder eine andere Art der Selbstverewigung darstellt, ist sicher mitgedacht an Platons dialogische Kunst, die durchaus als Dichtung gewürdigt sein will; in erster Linie an das große Werk, den »Staat«, der damals wohl schon der Vollendung nahe war.

Es sind diese merkwürdigen Ausführungen über die »Unsterblichkeit des Sterblichen«, in denen das »Gastmahl« fast in Widerspruch zu geraten scheint mit dem Phaidon, der, wie man weiß, dem Beweise der Unsterblichkeit der Seele an erster Stelle gewidmet ist. Im »Gastmahl« scheint gar keine andere Unsterblichkeit mehr zu gelten als die beständige Selbsterneuerung und Fortzeugung des Sterblichen; und es scheint dabei gar kein Unterschied gemacht zu werden zwischen Leib und Seele: unsterblich im hier verstandenen Sinne sind beide, ewig im absoluten Sinne allein die Idee, und weder Seelen noch Körper. Im Phaidon dagegen hatte Platon sozusagen alles daran gesetzt, die Unsterblichkeit der Seele, im Sinne der Sterbensunfähigkeit und zwar auch der Einzelseele, gegenüber der Sterblichkeit (Sterbensnotwendigkeit) des Leibes, zu beweisen; mit allerdings wenig überzeugendem Erfolg. Indessen sind beide Darstellungen in letztem Betracht wohl nicht unvereinbar. Auch im Phaidon, wie ebenfalls im 10. Buche des »Staates«, wird die Fortdauer der Seele der Ewigkeit der Idee immerhin nicht gleichgestellt, sie kommt ihr nur am nächsten. Andererseits könnte, auch wenn die Fortdauer der Seele gleich der des Leibes nur in beständiger Wiedererzeugung besteht, hierbei doch der Unterschied festgehalten werden, daß auf diese Weise das leibliche Leben sich nur eine gewisse Zeit, das seelische, wenigstens in seiner reinsten und eigensten Funktion, der der Bewußtheit, immer zu erhalten fähig sei. Übrigens ist nach dem Timaios die Einzelseele geworden, also an sich auch vergänglich;

nur nach dem Willen des Welturhebers ſoll ſie fortdauern. Ob dies etwa auch ſchon im Gaſtmahl von Platon gemeint ſei, iſt nicht erſichtlich. Jedenfalls hat ſeine Überzeugung über dieſen Punkt nicht ſo feſtgeſtanden, wie man meiſt angenommen hat. Wie aber auch das »Gaſtmahl« und der Phaidon in dieſem Punkte zu vereinigen ſein mögen, der Unterſchied bleibt immer beſtehen, daß im »Gaſtmahl« der immanente, weltbejahende Zug ſeines Denkens ſiegreich durchdringt: im Phaidon war Philoſophie »Übung im Sterben«, jetzt iſt ſie wahre und ewige Wiedergeburt, Unſterblichkeit ſelbſt des Sterblichen, dort verſank alles Irdiſche vor dem Lichte des Ewigen in Todesnacht, hier wird es wiedergeboren aus dem Ewigen zu ſelbſt unvergänglichem Leben im Lichte. Was ſterblich iſt, ſoll ſterben, in dieſem Sterben ſelbſt ſiegt das Leben, das »Stirb« iſt nur die Bedingung des »Werde«. So aber iſt nun auch das Flüchtigſte, Vergänglichſte emporgehoben zum Ewigen, und die Welt iſt wieder unſer.

§ 4. Der Staat, Grundzüge. Vermutlich war das »Gaſtmahl« der unmittelbare Vorläufer des »Staats«. Gerade der Gipfelpunkt des letzteren, die »Idee des Guten«, wurde im »Gaſtmahl« ſchon wie von weitem gezeigt, nur eben in der Viſion des Dichters, nicht in ſtreng logiſcher Ausführung, welche all die überſchwänglichen Metaphern auf ihren nüchternen Sinn zurückführt. Andrerſeits entſprechen, der Stimmung nach, manche Partien des »Staats« eher dem Phaidon. Das kann indeſſen doch nicht darüber hinwegſehen laſſen, daß Platon ſich gerade in dieſem Werke ſo tief wie kaum irgendwo ſonſt in die Probleme des Diesſeits einläßt, und zwar nicht bloß in negierender Kritik oder bloß theoretiſcher Verfechtung oberſter Grundſätze, ſondern in einem ernſt gemeinten, ſogar ernſtlich von ihm verfolgten und geraume Zeit feſtgehaltenen Reformplan, der übrigens, wie wir es ſchon erwarten, nicht den Staat allein, ſondern auf deſſen Grundlage das Menſchenleben nach ſeinem ganzen Umfang ins Auge faßt. Das Werk ſtellt daher ebenſogut eine Ethik und Pädagogik vor wie eine Staatslehre. Rouſſeau, neben Morus vielleicht derjenige, der vom Geiſte dieſes Werkes am meiſten in ſich aufgenommen hat, nennt es »die ſchönſte Abhandlung über Erziehung, die je geſchrieben worden«, das iſt richtig in einem großen und weiten Sinne, den auch das Schlagwort »Sozialpädagogik« vielleicht nur noch nicht umfaſſend genug bezeichnet.

Das nominelle Thema iſt: der Begriff des »Gerechten«. Gerechtigkeit hat für Platon von Anfang an die doppelte Bedeutung der oberſten, alle anderen in ſich befaſſenden »Tugend« des Individuums und der Gemeinſchaft. Ihr letzter Grund liegt in der innerlich geſetzlichen Verfaſſung zunächſt des Individuums, äußerlich aber ſtellt ſie ſich greifbar dar als Gemeinſchaftsordnung. Das gemeinſame Prinzip für beides iſt jenes im Gorgias durch das Wort »Kosmos« bezeichnete Prinzip der Organiſation, derzu-

folge eine Vielheit von Kräften mit ihren Wirkungen ſich gegenſeitig ⟨und damit ihr gemeinſames Werk⟩ fördernd, nirgends hemmend, ineinandergreifen. Ihre Vorausſetzung aber iſt eine Differenzierung von Tätigkeiten ſchließlich gemeinſamer Zielrichtung. Als Prinzip ſolcher Differenzierung der ſozialen Funktionen iſt im »Staat« das der Arbeitsteilung beſtimmt erkannt und in vielleicht nur zu ſchroffer Konſequenz durchgeführt. Die Methode des »Staates« iſt nach dieſer Seite geradezu entwicklungsgeſchichtlich, faſt möchte man ſagen biogenetiſch.

Die äußere Organiſation des ſozialen Körpers iſt demnach nur das vergrößerte Gegenbild der inneren, ſeeliſchen Organiſation des Individuums, da ja eben die Funktionen der Individuen es ſind, deren Zuſammenwirken den Staat ausmacht. An dieſem läßt die beiden gemeinſame Grundform der Organiſation ſich leichter, greiflicher aufzeigen, weil ſie in ihm gleichſam in größerer Schrift geſchrieben iſt. Die rechte Organiſation des Staats unterliegt ja notwendig demſelben Geſetze, welches als das Geſetz des »Guten« der Einzelſeele ihre organiſierte Verfaſſung und damit »Güte« oder »Tugend« ſichert. Dieſe richtige Organiſation aber fordert vor allem, daß, ſo wie im Individuum, auch in der Gemeinſchaft Vernunft die Herrſchaft führe. Und daraus folgt weiter, daß die Ordnung des Gemeinweſens ganz in der Hand der zu vernünftigem Denken Erzogenen, der »Philoſophen« liegen müßte. Sie würde damit zugleich ſich von ſelbſt ſo geſtalten, daß ſie die Heranbildung einer Klaſſe von »Philoſophen«, die zugleich zu Staatslenkern taugen, auch dauernd ſichert. Hieraus ergibt ſich nun ſchon als Grundbedingung der rechten Verfaſſung zugleich des Staats- und des Individuallebens: die denkbar engſte Wechſelbeziehung zwiſchen Erziehung und Gemeinſchaft. Die richtige Organiſation der Gemeinſchaft iſt ſelbſt der erſtweſentliche und zugleich letztentſcheidende Faktor der Erziehung der Individuen, und eigentlich nur als ſolcher von ernſter Bedeutung; denn ſchließlich iſt der Staat um des Menſchen, nicht der Menſch um des Staates willen da. Umgekehrt iſt die richtige Verfaſſung des Staats an erſter Stelle bedingt durch die geeignete Erziehung aller ſeiner Glieder.

Für die nähere Durchführung dieſer Grundmotive, deren volle Übereinſtimmung mit den Reſultaten des »Gorgias« klar iſt, bildet das wichtigſte Fundament die Differenzierung der ſozialen Funktionen. Dieſe entnimmt Platon anfangs ſcheinbar der geſchichtlichen Erfahrung, die er aber ſofort aus ihren Gründen, und zwar ganz im Sinne einer natürlichen Entwicklung, ſich klar zu machen ſucht. Er zeigt, wie ſchon die Not des Lebens, der Kampf ums Daſein, wie wir ſagen würden, zu gegenſeitiger Hilfeleiſtung und, damit auf dieſe dauernd zu rechnen ſei, zu geſellſchaftlicher Vereinigung zwingt. Der erſte, bloße Notſtaat iſt daher lediglich eine Wirtſchafts-

ordnung. Die ſo erreichte Sicherung der Befriedigung der nächſten Bedürfniſſe aber ſchafft den Boden für neue Bedürfniſſe und wird ſo zum Anſtoß für eine weiter und weiter gehende Kulturentwicklung. Die Vermehrung der Bevölkerung und zugleich Vervielfältigung der Bedürfniſſe führt zunächſt zum äußeren Anwachſen des erſt kleinen Gemeinweſens und damit zum Krieg, durch dieſen aber, nach demſelben Prinzip der Teilung der Funktionen, nach welchem die bloß wirtſchaftlichen Tätigkeiten ſich immer weiter gliedern, zu einer eigenen Kriegerklaſſe, aus dieſer ſondert wieder aus dem gleichen Grunde eine eigene Klaſſe Regierender ſich aus, welche beiden zuſammen von der größten Klaſſe, der der wirtſchaftlich Tätigen, ſich ſcharf abheben. Ungefähr einen ſolchen Gang hatte die Entwicklung bei den Griechen wirklich genommen.

Die ſicherſte Begründung dieſer Konſtruktion aber ſieht Platon darin, daß die ſo herauskommende oberſte Gliederung der ſozialen Funktionen das genaue Gegenbild darſtellt zur Grundgliederung der ſeeliſchen Funktionen im Individuum. Die unterſte Funktion iſt, hier wie dort, die der phyſiſchen Erhaltung dienende, die pſychiſche Kraft, der dieſe Funktion mit allem, was ihr zugehört, unterſteht, iſt die der Begehrung, des ſinnlichen Triebs, ihre ſoziale Geſtalt das wirtſchaftliche Leben. Die zweite, ſchon vornehmere, iſt die der tatkräftigen Lenkung, des entſchloſſenen Einſatzes der Kräfte für das als gut, wenn nicht Erkannte, doch im allgemeinen richtig Vorgeſtellte, ihr pſychologiſcher Ausdruck der »Thymos«, das heißt, die aktive Energie, die zwar noch, wie die Begehrung, ſinnlich, aber nicht, wie ſie, vom Gegenſtand abhängig, ihm gegenüber paſſiv, und im allgemeinen inſtinktiv auf das Gute gerichtet iſt. Im ſozialen Leben entſpricht ihm die disziplinierende Gewalt, in Platons Staat dargeſtellt durch das Heer, dem auch die Exekutivgewalt im Innern zufällt. Die dritte, oberſte, daher normal über die anderen herrſchende Funktion iſt die der Einſicht, ihr pſychologiſcher Ausdruck die Vernunft, im platoniſchen Idealſtaat entſpricht ihr die aus dem Heer durch eine ſehr gründliche Ausleſe und ſorgfältige wiſſenſchaftliche wie ſittliche Erziehung hervorgehende Klaſſe der Regierenden, denen nun, als den eigentlichen »Hütern« des Staates, die zweite Klaſſe als bloße »Helfer« untergeordnet wird.

Auf die Erziehung dieſer zur Regierung beſtimmten kleinen Minderheit iſt nun, wie ſchon angedeutet, Platons ganze Staatsordnung hauptſächlich zugeſchnitten. Das iſt vielleicht ihr auszeichnendſter Zug, aber zugleich ihre auffallende Einſeitigkeit. Gewiß hat Platon das Unzureichende jeder Begründung des ſozialen Lebens bloß auf die wirtſchaftlichen und die Exekutivkräfte für alle Zeit überzeugend bewieſen. Ohne die höchſte Kraft, die der Vernunft, ohne die Lenkung der »Idee« fehlt dem ſozialen wie dem individualen Leben gleichſam der Kopf, es fehlt ihm das Weſentlichſte,

die Zieleinheit. Das bloße wirtſchaftliche Intereſſe, wie auch das der bloßen Exekutivgewalt, würde, abgeſehen davon, daß dadurch überhaupt kein ſolches Ziel beſtimmt wird, bei dem als letztem ſtehen zu bleiben möglich wäre, auch ſtets nur eine vorübergehende, immer wiederum bedrohte Einheit, ein allzu labiles Gleichgewicht begründen; beſonders das erſtere würde, wenn nicht von Vernunft geleitet, eher eine trennende als eine einigende, ja eine direkt ſtaatsauflöſende Wirkung üben. Das iſt durchaus zutreffend; allein daraus folgt nur, daß die wirtſchaftlichen wie die politiſchen Funktionen (Geſetzgebung, Verwaltung, Rechtſprechung, alles was zur Ausübung ſozialer Gewalt gehört) ſelbſt der Vernunft gemäß geſtaltet werden müßten. Platon aber bleibt in der Hauptſache ſtehen bei einer ſchroffen, kaum irgend vermittelten Gegeneinanderſtellung jener drei Grundfunktionen, wobei zwar die Herrſchaft der Vernunft mit höchſtem Nachdruck gefordert, aber ſo gut wie gar nicht gezeigt wird, wie denn nun jene beiden anderen, ein ſoziales Leben doch weſentlich mitkonſtituierenden Faktoren ſich vernünftigerweiſe, ebenſo ihren eigentümlichen Geſetzen wie dem gemeinſamen Zwecke des Ganzen gemäß, geſtalten müßten. Schon die entſprechenden ſeeliſchen Kräfte im Individuum denkt ſich Platon weit mehr auseinandertretend, ja feindlich gegeneinander gekehrt als harmoniſch zuſammenwirkend; ſo ſteht auch in ſeinem Staat die regierende Klaſſe, in deren Hand die exekutive nur ſchlechthin dienendes Werkzeug iſt, eigentlich gegen die dritte, dem Erwerbsleben einzig obliegende, die an Regierung, am Waffendienſt, an höherer Erziehung durchaus keinen Anteil hat, daher auch nicht aus eigener Einſicht und Willenskraft, ſondern in bloßem, paſſivem Gehorchen ihre ſoziale Funktion erfüllt, mithin nur durch Zwang im Zaum gehalten werden kann, freilich auch jedes ernſten Widerſtandes gegen die Obmacht der Regierenden (wenn nur dieſe ſtark und intelligent genug und vor allem willenseins ſind) unfähig iſt. So iſt aber nicht ein natürliches Gleichgewicht der Kräfte, alſo nicht eine wirkliche, innerlich begründete Einheit des Staats erreicht. Wäre ein urſprünglicher, ſchlechthin unüberwindlicher Zwieſpalt zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft für die Einzelſeele ſogar zuzugeben, ſo würde dadurch ein gleiches Verhältnis der Funktionen im Staat doch nicht folgen. Zerfiele der einzelne Menſch wirklich ſozuſagen in drei Menſchen, einen unter ſinnliche Arbeit und ſinnliches Genießen hoffnungslos geknechteten, einen, dem die Willensdisziplin, und einen, dem die leitende Einſicht zufällt, ſo müßten doch die Menſchen aller ſozialen Klaſſen an allen drei Funktionen teilhaben; es dürfte nicht, zumal in ganzen Klaſſen, eine Kraft gänzlich auf Koſten der übrigen ausgebildet ſein. Das gibt verſtümmelte Menſchen, nicht weniger verſtümmelt, wenn das Triebleben, als wenn die Willenskraft oder die Kraft der Einſicht vergewaltigt iſt.

Platon hat dieſe Unſtimmigkeiten ſeines Entwurfs zum Teil ſelber gefühlt und daher die auffallendſten Härten nachträglich in einigem Maße zu mildern geſucht. Die Modifikationen, die er in zwei ſpäteren Werken, dem »Staatsmann« und den »Geſetzen«, an dem Entwurfe des »Staates« vorgenommen hat, beſtätigen klar, in welcher Richtung jener erſte, dennoch größte Entwurf fehlgegangen war. Im »Staatsmann« kommt zur Klarheit, daß zwiſchen Regierenden und Regierten eine ungleich größere Gleichartigkeit der Anlage und der Erziehung hätte angenommen werden müſſen, als im »Staat« vorausgeſetzt war. Dort ſtanden beide ſich gegenüber wie Hirt und Herde; aber dann müßten, da die Regierten Menſchen ſind, die Regierenden Übermenſchen ſein; faſt ſo erſchienen ſie auch im »Staat«. Platon verſucht daher beide einander mehr zu nähern; aber leider nicht, indem er die untere Klaſſe an den höheren Funktionen irgendwie teilnehmen läßt, ſondern vielmehr, indem er von den ſtrengen Forderungen an die Regierenden mehr und mehr abläßt. Einer mehr poſitiven Würdigung der eigentlich politiſchen Funktionen nähert er ſich immerhin ſchon im »Staatsmann« durch das allgemeine Zugeſtändnis, daß Geſetze doch notwendig ſind; im »Staat« nämlich gab es gar keine Geſetze, die oberſte Gewalt entſchied kraft höherer Einſicht alles unmittelbar. Im letzten Werk, den »Geſetzen«, tritt dagegen Platon ſelbſt geradezu als Geſetzgeber auf; die Rechtſprechung, das Äußere der ſozialen Ordnungen überhaupt, ebenſo das ganze wirtſchaftliche Leben, wird hier ohne Vergleich poſitiver gewürdigt als im »Staat«; es wird eben darum auch der allgemeinen und elementaren, nicht bloß, wie im »Staat«, der wiſſenſchaftlichen Erziehung volle Aufmerkſamkeit zugewandt. Die Kluft zwiſchen Regierenden und Regierten iſt durch dies alles hier ſchon faſt ganz ausgefüllt, zugleich allerdings das frühere hohe Ideal der unbedingten Vernunftherrſchaft ſtark herabgeſtimmt, praktiſch ſo gut wie aufgegeben, wenn auch theoretiſch feſtgehalten — für Götter oder Götterſöhne, oder allenfalls für eine ſehr ferne Zukunft des Menſchengeſchlechts.

§ 5. Der »Staat« und die »Geſetze«. Kritik. Auf eine genauere Ausführung der platoniſchen Staats- und Erziehungslehre muß hier verzichtet werden. Überwältigend iſt es im »Staat« dargeſtellt, wie eine verkehrte Organiſation des Gemeinweſens unrettbar verderbend auf alle ſeine Glieder, beſonders die, welche ſich den Staatsangelegenheiten direkt widmen, wirken muß; wie da auch der beſte Einzelne machtlos iſt, irgendetwas zu beſſern, daher entweder nutzlos ſich opfern würde oder tatlos beiſeite ſtehen, wenigſtens auf ein rein privates Wirken ſich beſchränken muß; aber auch, wie eine richtige Verfaſſung des Gemeinlebens gleich dem Einatmen geſunder Luft auf die Geſtaltung beſonders des noch bildſamen kindlichen Gemütes einfließen müßte. Dieſer Einfluß wird natürlich um ſo ſtärker

ſein, je enger und innerlicher die Gemeinſchaft unter den Gliedern des Gemeinweſens iſt; Platons Idealſtaat aber ſtellt eben die engſte, innerlichſte Gemeinſchaft dar, die nur denkbar iſt. Da ſoll jedes Zueigenhaben, jede Behauptung irgendeines Sonderintereſſes gegenüber dem Gemeinintereſſe ausgeſchloſſen ſein, es ſoll eine vollendete »Gemeinſchaft von Luſt und Leid« in ihm walten, ſo wie im organiſchen Körper an Freud und Leid jedes Gliedes das Ganze teilhat und umgekehrt. Darum gibt es, zunächſt für ſeine Staatshüter, weder Privateigentum noch Familie. Daß beides überhaupt wegfallen ſollte, liegt unleugbar in der Konſequenz des platoniſchen Gedankens, iſt indeſſen nirgends geradezu ausgeſprochen; vielmehr ſcheint für die erwerbende Klaſſe das Privateigentum uneingeſchränkt beſtehen bleiben zu ſollen; das Heer freilich und die Regierung wird vom Gemeinweſen erhalten und dürfen ihrerſeits am Erwerbsleben keinerlei Teil haben. Dagegen wird in den »Geſetzen« (739 f.) das Ideal des Kommunismus in voller Schärfe und Allgemeinheit für den ganzen Staat aufgeſtellt — freilich zugleich für den »zweitbeſten« (d. h. den beſten unter den gegebenen Bedingungen etwa möglichen) Staat, deſſen Darſtellung dieſes Werk gewidmet iſt, auf die ganze Erfüllung dieſer hohen Forderung doch wieder verzichtet. Um jedoch den verheerenden Einfluß des wirtſchaftlichen Intereſſenkampfes nach Möglichkeit auszuſchalten, wird hier feſtgeſetzt, daß die Vollbürger wenigſtens an keinem anderen als ländlichen Beſitz, und zwar auf Grund einer genau (dem Ertrage nach) gleichen Verteilung von Ackerloſen, teilhaben dürfen, den ſie im Grunde nur für den Staat zu verwalten haben; während Handel und Gewerbe einer von bürgerlichen Rechten gänzlich ausgeſchloſſenen Klaſſe bloßer Beiſaſſen (Metöken) überlaſſen bleibt, die ihre Wohnſitze völlig getrennt von den Vollbürgern haben ſollen. Auch ein Familienleben wird den Vollbürgern jetzt zugeſtanden, aber Eheſchließung, Kindererzeugung, vollends das Ganze der Pflege und Erziehung der Kinder, der ſtrengſten obrigkeitlichen Aufſicht unterworfen. Ein genauerer Erziehungsplan war im »Staat«, wie geſagt, nur für die regierende Klaſſe aufgeſtellt, und es war hierbei die wiſſenſchaftliche Erziehung bis zur Dialektik hinauf beſonders eingehend dargeſtellt worden; die »Geſetze« faſſen dagegen eine planmäßige, ſtreng verſtaatlichte Erziehung des ganzen Volkes (auch der Frauen) ins Auge, wobei nun umgekehrt die höchſte Stufe ſo gut wie außer Betracht bleibt.

Der Grund aller dieſer Unterſchiede iſt leicht erkennbar: Weder im »Staat« noch in den »Geſetzen« hat Platon ein Ideal bloß in abstracto aufſtellen wollen; er wollte auch dort nicht bloß einen »beſten«, ſondern zugleich einen »möglichen« Staat zeichnen. In dem älteren Werke aber hält er die Verwirklichung auch ſeines letzten Ideals noch für möglich, ja

er hofft alles Ernſtes auf ſeine Verwirklichung auf dem Wege der Erziehung einer regierungstüchtigen Klaſſe, wie ſeine Akademie ſie direkt anſtrebte. Der Erziehungsplan des »Staats« iſt geradezu der ſeiner Akademie, und das Wort, das er ſelbſt als ſo ſchwer anſtößig empfindet: es werde nicht eher des Unheils ein Ende werden, als nicht entweder die Philoſophen Könige oder die Könige Philoſophen werden, will ganz ernſthaft als Ausdruck ſeines Beſtrebens, einerſeits in der Akademie, andrerſeits in ſeiner Verbindung mit Syrakus ⟨auf die deutlich angeſpielt wird⟩ verſtanden ſein. Durchdrungen von der den ganzen Menſchen umſchaffenden Kraft der Wiſſenſchaft, die er an ſich ſelbſt und den edelſten ſeiner Genoſſen erfahren hat, baut er titaniſch geradezu alles auf dieſe einzige, wie er meint, gegebene, ja in ſeiner Hand liegende Kraft. Gerade die regierende Klaſſe ſeines Staats iſt für ihn nicht eine bloße theoretiſche Konſtruktion, ſondern dem Material nach vorhanden; ſie iſt ganz ernſthaft gedacht als der beſtehende griechiſche Militär- und Beſitzadel. Dieſer bot, ſo wie die Dinge lagen, allerdings nur eine ſchwache, aber nach ſeiner Überzeugung eben die einzige, die letzte Hoffnung der Rettung. Es ſchien ihm kein überkühner Gedanke, dieſen Adel, aus dem doch er ſelbſt hervorgegangen war, durch eine tiefgehende wiſſenſchaftliche und ſittliche Erziehung, wie ſeine Akademie ſie bot, zugleich regierungstüchtig und zu der gänzlich uneigennützigen Art der Regierung, die allein frommen konnte, willig zu machen; dieſen beſtehenden Militär- und Beſitzadel in ſeinen beſten Elementen umzuſchaffen in einen Adel der Geſinnung und der wiſſenſchaftlichen und politiſchen Tüchtigkeit, der, auf die Eitelkeiten ſeiner bloß eingebildeten materiellen Güter und Rechte mit Freuden verzichtend, die Freiheit von Erwerbspflichten, der er ſeine Vorzüge verdankte, zwar behaupten, aber nur gebrauchen würde, um ſich ganz der gründlichen, praktiſchen und theoretiſchen Ausbildung und dem redlichſten Dienſte des Gemeinweſens, beſonders auch der gleichſinnigen Heranbildung des Nachwuchſes, zu widmen. Aber auch nach dem gänzlichen Verzicht auf eine abſehbare Erfüllung dieſer überkühnen Hoffnungen bringt Platon es nicht über ſich, ſeine hochſinnigen Träume ganz zu verabſchieden. Er hält an dem Ideal ſelbſt feſt, wenigſtens für eine ferne Zukunft des Menſchengeſchlechts, oder vielleicht für fernlebende Völker, denn die Welt iſt weit; zugleich aber erdenkt er für den ja nicht unmöglichen Fall der vollſtänſtändigen Neugründung etwa einer Kolonie eine auch bei den gegebenen Bedingungen unter Griechen mögliche Staatsordnung, die wenigſtens eine beträchtliche Annäherung an ſein Ideal darſtellen würde; dies iſt der »zweitbeſte« Staat der »Geſetze«, der daher der gegebenen Wirklichkeit ſich ſo viel mehr nähert. Allerdings iſt auch in ihm der Menſch verſtaatlicht bis zum äußerſten; aber dabei empfindet Platon gar kein Bedenken, weil er

ja überzeugt iſt, zugleich den Staat vermenſchlicht, ihn mit der »Natur« des Menſchen in reinen Einklang gebracht zu haben.

Auch liegt das Anſtößige, das jeder auch bei dieſem Entwurfe noch empfindet, im Grunde nicht ſo ſehr in der Vorausſetzung der engen und ſozuſagen abſoluten Korrelation von Individuum und Gemeinſchaft, ſondern in der Starrheit des gezeichneten Ideals, in dem Ausſchluß jeder Höherbildung, jeder Entwicklung, nachdem das ganz konkret und ſozuſagen von heute auf morgen durchführbar gedachte Ideal einmal verwirklicht wäre. Schon im erſten Entwurf wurde durchaus keine mögliche Weiterbildung ins Auge gefaßt, ſondern, da die Veränderlichkeit überhaupt ſich nun einmal nicht ausſchließen ließ, nur eine allmähliche Verſchlechterung als möglich und wahrſcheinlich angenommen, der dann wieder eine Rückwendung zum Beſſeren folgen mochte — und ſo immerfort, in geſchloſſenem Kreislauf. Im ſpäteren Entwurf aber iſt dieſer Grundfehler nicht nur nicht verbeſſert, ſondern faſt noch verſchärft durch die ungleich mehr in alle Einzelheiten gehende Ausführung des Ideals, da andrerſeits die abſolute Unabänderlichkeit der einmal eingeführten Ordnung auch hier aufs ſchroffſte betont, jedes Neuerungsbeſtreben mit ſchwerſten Strafen belegt wird.

Das iſt es eigentlich, was uns den platoniſchen Staat, den beſten wie den zweitbeſten, ſchließlich doch als eine unerträgliche Zwangsanſtalt, als Vergewaltigung aller berechtigten Individualität empfinden läßt. Dächte man ſich das weg, die Entwicklung in keiner Weiſe eingeengt, vielmehr in jeder Hinſicht vorausgeſetzt und planmäßig überall mitberückſichtigt, ſo würde damit von ſelbſt auch die Individualität zu ihrem Rechte kommen, ohne daß von der Strenge der Wechſelbeziehung zwiſchen Individuum und Gemeinſchaft irgend etwas nachgelaſſen zu werden brauchte. Es wäre dann eben beides, das Leben des Individuums wie der Gemeinſchaft, in ihrer unaufheblichen Wechſelbeziehuug, von jener Schranke der Endlichkeit, die allein alle jene Unfreiheit bedingt, erlöſt und auf die Bahn einer Entwicklung geſtellt, die ins Unendliche weiſt. Es würden mit einem Schlage alle die Beengungen und Vergewaltigungen verſchwinden, die in beiden platoniſchen Entwürfen uns Heutigen, denen der Entwicklungsgedanke in Fleiſch und Blut übergegangen iſt, freilich beſonders peinlich auffallen müſſen.

Es wurde ſchon oben bemerkt, daß die Schranke des platoniſchen Denkens, welche die ſchwerſten Fehler dieſes Staatsideals verſchuldet hat, dieſelbe iſt, an die ſozuſagen in jeder Richtung das wiſſenſchaftliche Denken der Alten gebunden blieb, die beſonders deutlich in ihrer Kosmologie ſich zu erkennen gibt, nämlich die Beſchränkung der Betrachtung auf endlichen Bereich, die unzulängliche Beachtung der Seite der Probleme, welche das Unendliche in irgendeiner Form einſchließt. Zwar hat Platon in der »Idee« den von Kant entſcheidend hervorgehobenen Sinn der unendlichen

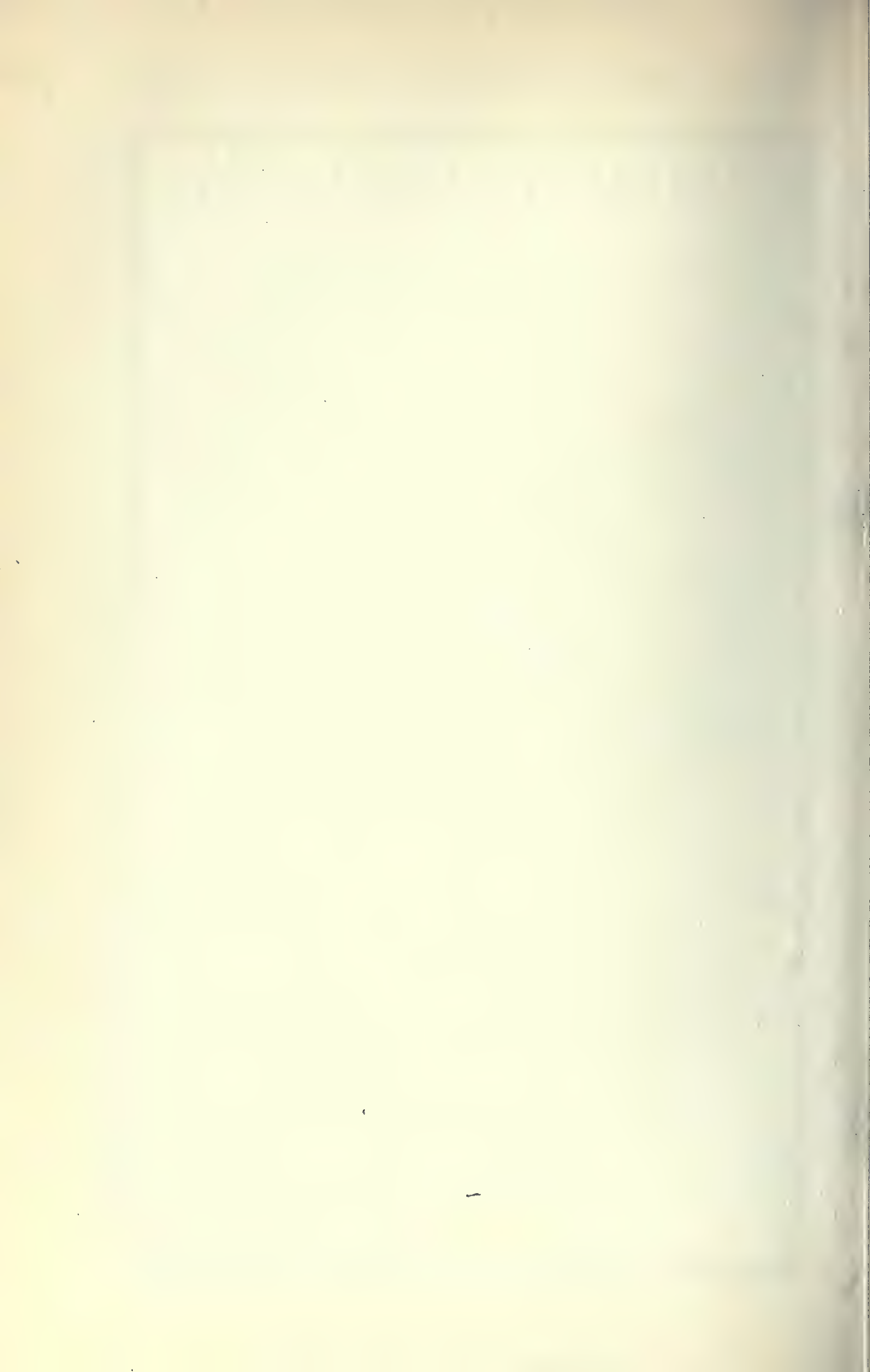
Aufgabe im Grundſatz nicht verkannt und in ſeinen tiefſten theoretiſchen Erwägungen auch voll beachtet. Aber ebenſo wie ſeine Kosmologie über die Vorausſetzung eines ſtarren, unveränderlichen Kreislaufs des Geſchehens dennoch nicht hinauskommt und darum auch nicht zu der eigentlich dynamiſchen Auffaſſung der Naturprozeſſe ſich durchringt, die durch das Prinzip der Ideenlehre nach ihrer tiefſten Durchführung eigentlich gefordert war, ſo droht auch in ſeiner praktiſchen Philoſophie die »Idee« ſich, ſehr gegen ihren wahren Sinn der »Begrenzung des Unbegrenzten«, der nur auf einen unendlichen Progreß führen könnte, zu einer endlichen, abgeſchloſſenen, alle Entwicklung ausſchließenden Geſtalt zu verengen. Damit ſcheint aber die Idee wieder in einem unhaltbaren Sinne in die Erfahrung hineingezogen, verendlicht, verſinnlicht.

Dieſe unzulängliche Durchführung aber hilft allerdings auch erklären, weshalb der echte, dynamiſche Sinn der Idee in der Folge faſt wieder verloren gehen, ihre anfängliche, nur ſtatiſche Auffaſſung auf Jahrtauſende ſich feſtſetzen konnte. Erſt nachdem aus der Wiſſenſchaft und dem nach jeder Richtung vertieften Lebensbewußtſein der Neuzeit der Unendlichkeitsſinn der Idee zu überwältigender Klarheit ſich durchgerungen hatte, wurde es möglich, dieſen Sinn auch in Platon ſelbſt, gerade da, wo er ſeinen Gedanken zur letzten Klarheit durcharbeitet, wiederzuerkennen und in ſeiner Reinheit wiederherzuſtellen.

Literatur.

Die maßgebende Textausgabe iſt die von J. Burnet, Oxford, 1899ff.; brauchbar noch die von C. F. Hermann ⟨Leipzig, Teubner⟩. Deutſche Überſetzung von Fr. Schleiermacher ⟨es fehlen Timaios, Kritias, die Geſetze; ſchwer lesbar, aber dem Original ſehr treu ſich anſchließend⟩; unverächtlich die in Oſiander u. Schwab's Griech. Proſaikern ⟨Stuttgart, Metzler, 1853ff.⟩ von verſchiedenen tüchtigen Philologen. Nützlich die Inhaltsdarſtellungen der ſpäteren Dialoge ⟨Stuttgart 1903⟩, des Staats ⟨ebda 1909⟩ und der Geſetze ⟨Leipzig 1896, ſowie Kommentar zu demſelben Werk⟩ von Conſt. Ritter. Darſtellungen der Philoſophie Platons: von den Geſamtwerken über Geſchichte der alten Philoſophie neben Zeller beſ. Brandis noch beachtenswert; Gomperz, Griechiſche Denker. Der Auffaſſung der Ideen als Geſetze nähert ſich bereits Zeller, Platoniſche Studien, 1839, der indeſſen weiterhin dieſe Anſicht nicht durchgeführt hat. Daß das »Sein« der Ideen nicht Daſein ſondern Gelten bedeutet, hat Lotze ⟨Logik, 1874, Buch 3, Kap. 2⟩ erkannt. Dasſelbe vertritt der Sache nach H. Cohen ſchon 1866 ⟨Zeitſchr. f. Völkerpſychologie, Bd. IV⟩; dieſer hat dann ⟨Platons Ideenlehre u. d. Mathematik, Marburg 1878⟩ dieſe Auffaſſung dahin verſchärft, daß der Sinn der Idee ſich gänzlich auf das Verfahren der Hypotheſis reduziert. Der Verfaſſer dieſer Darſtellung hat die hier vorgetragene Grundauffaſſung ſeit 1887 ⟨Philoſ. Monatshefte Bd. XXIII⟩ oftmals vertreten; mit ausführlicher Begründung in: Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus ⟨Leipzig, Dürr, 1903⟩, worauf zur Ausführung und zum ſtrengeren Beweis des hier kurz Dargelegten zu verweiſen iſt; vgl. ferner: Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik ⟨1895; jetzt in: Geſ. Abhandlungen zur Sozialpädagogik, I, Stuttgart 1907⟩. Weſentlich die gleiche Auffaſſung vertreten Vorländer, Kinkel u. a.; N. Hartmann, Platos Logik des Seins, Gießen 1909. Verwandt aber nicht identiſch die Auffaſſung von W. Lutoslawski, The Origin and Growth of Platos Logic, London 1897. Ferner die oben S. 107 u. 132 genannten Schriften. Eine neue Geſamtdarſtellung unternimmt Conſt. Ritter, Platon, ſein Leben, ſeine Schriften, ſeine Lehren, Bd. I, München 1910.

ARISTOTELES



Wenn wir die wiſſenſchaftlichen Forſcher zu den hohen Wohltätern des Menſchengeſchlechtes rechnen, den einen aber mehr als den anderen, ſei es, weil er in reicheren und mannigfaltigeren Arbeiten oder auf einem erhabeneren Gebiet ſich betätigt, ſei es, weil er ſachlich größere Erfolge erzielt oder in weiterer Ausdehnung und nachhaltiger fördernd die Mit- und Nachwelt beeinflußt hat: ſo hat aus allen dieſen Gründen vielleicht keiner mehr als Ariſtoteles auf ſolche dankbare Verehrung Anſpruch.

I. Schriften. Auch was die didaktiſchen und aesthetiſchen Vorzüge der Darſtellung betrifft, rühmt ihn Cicero, von Platon abgeſehen, vor allen andern Philoſophen. Doch dieſes Lob, das im Hinblick auf die uns verloren gegangenen Dialoge gerechtfertigt erſcheinen mochte, gebührt nicht ebenſo den uns erhaltenen Schriften. Es kommt zu läſtigen Wiederholungen; es hinkt eine Erörterung, die an früherer Stelle beſſer am Platze geweſen wäre, weit hinten nach, und ſelbſt der erſten Forderung, welche der Leſer zu machen hat, nämlich der Deutlichkeit, wird höchſt ungenügend Rechnung getragen. Bald wird eine Stelle durch eine übertriebene Kürze, bald durch die Vieldeutigkeit der Ausdrücke unverſtändlich. Kommt es doch nicht allein vor, daß Ariſtoteles dasſelbe Wort anderwärts in anderem Sinn gebraucht, ſondern er erlaubt ſich ſolchen Wechſel der Bedeutung ſogar in derſelben Erörterung, ja, in demſelben Satze. Ganz beſonders mißlich iſt es, daß jenes Übermaß von Kürze, über das wir klagten, ſich gerade da am meiſten bemerklich zu machen pflegt, wo es ſich um die allerwichtigſten und ſchwierigſten Fragen handelt, ein Umſtand, der manche ſchon im Altertum auf gar ſeltſame Meinungen geführt hat. Man wollte darin eine Abſicht erkennen, unverſtändlich zu ſein, indem einige meinten, er habe gewiſſe hohe Wahrheiten nicht zum Gemeingut machen, ſondern ſeiner Schule vorbehalten wollen, andere aber ihn in Verdacht nahmen, als habe er ſich ſelbſt hier nicht genügend ſicher gefühlt, aber ſtatt dies einfach einzugeſtehen, wie ein Tintenfiſch vor der Verfolgung, vor der Möglichkeit einer Kritik und Widerlegung ſich dadurch zu ſchützen geſucht, daß er künſtlich ein Dunkel um ſich verbreitete. Wenn nun auch ſolche Annahmen, mit dem uns bekannten Charakter des Ariſtoteles unvereinbar, jeder Wahrſcheinlichkeit entbehren, ſo geben ſie doch dem von uns gerügten Mangel der Deutlichkeit ein ſehr beredtes Zeugnis. Und dieſe konnte nicht dadurch gewinnen, daß mannigfache Fehler ſich in den Text eingeſchlichen haben, für deſſen vielfache Unſicherheit ſchon die große Menge der Varianten in den uns überlieferten Codices ſpricht. Nicht ſelten aber findet der Interpret ſich zu einer Emendation des Textes veranlaßt, in dem die ſo vielfach variierenden Codices ſämtlich mit einander übereinſtimmen, und dieſe kann richtig ſein, ſelbſt wenn ſie

durch Einſchaltung eines *οὐ* den Sinn der Stelle geradezu ins Gegenteil verwandelt.

Hiefür nun können wir den Schriftſteller nicht eigentlich verantwortlich machen, wenn wir nicht ſagen wollen, bei einem Text, deſſen Verſtändnis ſich wegen der Dunkelheit der Schreibweiſe dem Kopiſten entzieht, ſei das Einſchleichen von falſchen Lesarten ganz beſonders leicht zu erwarten geweſen. Aber auch im übrigen werden wir über den Fehler der Undeutlichkeit und die andern in der Darſtellungsweiſe des Ariſtoteles hervorgehobenen Mängel milder urteilen, wenn wir darauf achten, wann und wie die uns hinterlaſſenen Schriften verfaßt worden ſind. Man iſt heutzutage ziemlich einig in der Annahme, daß ſie ſämtlich in die Zeit ſeines zweiten Aufenthaltes in Athen, alſo zwiſchen die Jahre 335—322, fallen; und die Kürze dieſer Periode ſteht in einem gar ſchlechten Verhältnis zu der erſtaunlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Arbeiten, die in ihr entſtanden ſind. Gehören ihr doch außer denen, die wir von Ariſtoteles beſitzen, noch andere, uns verloren gegangene, wie namentlich das große Werk, welches eine hiſtoriſche Darſtellung der vorzüglichſten alten Staatsverfaſſungen enthielt an. Und nun erwäge man auch noch, daß die Zeit des Ariſtoteles zwiſchen Schriftſtellerei und mündlichem Lehrvortrag geteilt war, und denke an alles das, was wir von den Ereigniſſen des damaligen öffentlichen und ſeines Privatlebens kennen, und was notwendig Störungen mit ſich brachte, und auch daran noch, daß uns erzählt wird, er ſei von zarter Geſundheit geweſen: wird man es da nicht nur allzu erklärlich finden, daß Ariſtoteles, um in andern, noch weſentlicheren Stücken der großen Aufgabe, die er ſich im Dienſte der Menſchheit ſtellte, zu genügen, auf die volle Entfaltung des Talentes verzichtete, das ihm, wie er in früheren Schriften bewieſen, auch für die Darſtellung gegeben war?

Keine einzige der uns erhaltenen Schriften hat er ſelbſt herausgegeben, keine einzige erſcheint auch wahrhaft vollendet, wenn auch die eine ungleich mehr als die andere der Vollendung fern. Einen guten Teil davon mag er bei mündlichen Vorträgen ſozuſagen wie ein Kollegienheft benützt haben, die eine in öfterer, die andere in minder häufiger Wiederholung. Manche haben aber ſo ganz und gar den Charakter von bloßen Brouillons, daß ſie ſelbſt dazu nicht genügt haben würden.

Das alles alſo erſchwert weſentlich das ſichere Verſtändnis ſeiner Lehre; und die Schwierigkeit würde noch wachſen, wenn wir mit einigen namhaften Kritikern es für ausgemacht hielten, daß Ariſtoteles oft Dinge ſage, an welche er ſelbſt nicht glaube. Bald ſoll er nach ihnen gegen ſeine unzweifelhafte Überzeugung der gewöhnlichen Meinung die größten Konzeſſionen machen; bald wieder bei der Bekämpfung eines Gegners ſich nicht ſcheuen, ihm vorzuwerfen, was er ſelbſt ganz ebenſo für wahr hält, wenn

er nur Hoffnung hat, auf die, zu welchen er ſpricht, eine für den Gegner nachteilige Wirkung zu üben, bald wieder durch ſeine Luſt, ſeine dialektiſche Meiſterſchaft in helleres Licht zu ſetzen, um mehr noch Gründe auf Gründe häufen zu können, Angriffe auch von ſolcher Seite machen, auf der er ſelber gar nicht ſteht.

Manche halten dieſe ſchriftſtelleriſchen Unarten bei Ariſtoteles für ſo unleugbar, daß ſie darauf ein ganzes Syſtem von methodiſchen Regeln aufbauen, deren ſtrengſte Beachtung geboten ſei, wenn nicht die ganze Lehre des Ariſtoteles als ein Haufen von Widerſprüchen erſcheinen ſolle. Ja, ſie gehen ſo weit zu behaupten, daß, ſchon wenn er von einem Satze nur gelegentlich Anwendung mache, und wäre es auch, um wichtige Folgerungen daran zu knüpfen, ſeine Ausſage nicht ebenſo verläſſig ſei wie an einem andern Orte, wo er ſich mit der Feſtſtellung und Begründung des Satzes ſelbſt beſchäftige. Wäre dies wahr, ſo hätte es bei der Störung, die ſich aus der Undeutlichkeit der Schreibweiſe oder aus der mangelhaften Überlieferung des Textes ergeben kann, die traurigſten Folgen. Denn es iſt natürlich, daß der Stellen, welche ſich mit der Begründung eines Satzes beſchäftigen, nur wenige ſind, ja vielleicht nur e i n e ſolche ſich findet, während die Gelegenheit zur Anwendung häufig wiederkehrt und der Satz, wenn er von größter Tragweite iſt, den Charakter des Syſtems vielleicht in allen ſeinen weſentlichen Zügen mitbeſtimmt. Und es iſt offenbar ungleich leichter möglich, daß durch eine Nachläſſigkeit des Ausdrucks oder einen Verderb der Lesart e i n e Stelle, als in gleichförmiger Weiſe eine große Fülle von Stellen mißverſtändlich werde. In der Tat hat dieſer Grundſatz der Auslegung dazu geführt, neben einer verſchwindend kleinen Anzahl von Ausſprüchen eine unvergleichlich größere Menge, die, den verſchiedenſten Schriften angehörig, miteinander im Einklang ſind, jenen wenigen aber, wie man ſie gedeutet hat, widerſprechen würden, als Anhaltspunkte zu verwerfen.

Glücklicherweiſe darf ich auf Grund langer und ſorgfältiger, dem Ariſtoteles gewidmeter Studien, verſichern, daß alle dieſe von vornherein ſo ſehr befremdlichen Hypotheſen durchaus ungegründet, nur aus Mißdeutungen, über die man ſich in Anbetracht der ſchon erwähnten Schwierigkeiten des Verſtändniſſes nicht allzu ſehr verwundern darf, entſprungen ſind. Wir werden alſo von dieſen hypothetiſchen Hilfsmitteln keinerlei Gebrauch machen. Und wenn wir dann trotzdem zu einer ebenſo harmoniſchen Darſtellung gelangen, ſo wird nach den Regeln der Wahrſcheinlichkeit ſchon wegen des Entfalls ſolcher Komplikation der Vorausſetzungen der Vorteil auf unſerer Seite ſein. Noch mehr natürlich, wenn man beim Vergleich erkennt, daß die Lehren, zu welchen jene Interpreten mit ihren gekünſtelten Annahmen geführt werden, viel weniger in ſich harmoniſch erſcheinen

und viel weniger auch mit der Lehre der hiſtoriſchen Vorgänger und Nachfolger verwandt, ſowie denen der großen Denker anderer Zeiten, die vieles mit Ariſtoteles gemein haben, ähnlich ſind. Ja, ſo handgreiflich ungereimt erſcheinen ſie, daß niemals wohl ein Menſch, der Ariſtoteles ſo auslegte, eine Neigung gefühlt haben dürfte, ſich ihm anzuſchließen. So haben denn auch nachweisbar weder die unmittelbaren Nachfolger des Philoſophen, noch Alexander von Aphrodiſias, der zweihundert Jahre n. Chr. ſich den Ehrennamen des Exegeten im eminenten Sinne erworben hat,[1] noch Simplicius, der gelehrteſte der alten Kommentatoren, dem Ariſtoteles neben Platon als höchſte Autorität gilt, noch die arabiſchen Philoſophen, noch die Scholaſtiker, denen Ariſtoteles nach Dantes Wort »der Meiſter für die war, welche wiſſen«, einer ähnlichen Deutung wie jene, zu welcher unſere überkritiſchen modernen Exegeten gelangen, ſich geneigt gezeigt. Dagegen finden wir ſie bei einem Ramus auftreten, der bekanntlich ſelbſt in der Logik mit Ariſtoteles gebrochen, und der auf Grund ſolcher bis dahin unerhörter Exegeſe ihn als Metaphyſiker erſt recht um jedes Anſehen zu bringen hoffte. So müßte man denn ſagen, der gewaltige Einfluß, den die ariſtoteliſchen Schriften auch auf den höchſten Gebieten der Philoſophie geübt, komme eigentlich nur einem mißverſtandenen Ariſtoteles zu, ſehen wir doch ſchon Leibnitz, der, von Ramus verführt, Ariſtoteles in bezug auf die erhabenſten Fragen eine der modernen Deutung entſprechende Auffaſſung zuſchreibt, infolge davon gar verächtlich über die ariſtoteliſche Gotteslehre urteilen. Und wenn er trotzdem von ihm auch auf dem höchſten Gebiet mächtig beeinflußt iſt, ſo doch nur mittelbar durch ſolche, welche den anders verſtandenen Philoſophen zum Lehrer gehabt hatten. Wie ganz anders wäre das geweſen, wenn er die wahre Lehre des Ariſtoteles gekannt hätte! Mit welchem Entzücken würde er dann auf ſo manchen mit der ſeinigen übereinſtimmenden Zug verwieſen haben! Und ähnlich wie Leibnitz ſieht ſich auch noch die gegenwärtige Zeit infolge der modernen Verdunkelung der ariſtoteliſchen Lehre gerade auf dem höchſten Gebiet eines unmittelbaren ſegensreichen Einfluſſes beraubt, ſo daß nur in relativ niederen Disziplinen ein ſolcher ſich noch geltend macht.

Wenn man ſich hütet, unvereinbar ſcheinende Ausſprüche des Philoſophen ohne weiteres für wirklich einander widerſprechend zu halten und, indem man daraufhin die einen als minder vertrauenswürdig verwirft, ein ſo ſeltſames Verfahren durch noch ſeltſamere Hypotheſen zu beſchönigen, ſo wird gerade die Schwierigkeit, die einen mit den andern in Einklang zu bringen, den ſo geretteten Anhaltspunkten einen noch höheren Wert verleihen, und es wird auch hier, um mit Ariſtoteles zu ſprechen, die *ἀπορία*

[1] Als ſchlagenden Beleg dafür vergleiche man ſeinen unzweifelhaft echten Kommentar zum 9. Kap. des I. Buches der Metaphyſik.

zur *εὐπορία* ‹das Erſchwerende zum Erleichternden› werden. Man wird nämlich notwendig nach den Bedingungen forſchen, unter welchen allein die mannigfachen Äußerungen miteinander verträglich erſcheinen. Und ſo gibt der eine Ausſpruch nicht bloß für die richtige Deutung des andern Licht, ſondern man mag auch zur Kenntnis von manchen Gliedern des ariſtoteliſchen Geſamtſyſtems gelangen, die uns in ſeinen oft ſo knappen und fragmentariſchen Mitteilungen nirgends direkt gegeben, aber nunmehr zur Herſtellung des Zuſammenhangs gefordert ſind. Der Gedankenbau eines großen Denkers gleicht dem Organismus eines Lebeweſens, wo die Beſchaffenheit eines Teils die des andern bedingt, und was Cuvier bei den Reſten vorweltlicher Tiere gelang, daß er nämlich aus der Natur der gegebenen die Natur der fehlenden Teile aufs treffendſte beſtimmte, das wird darum auch bei einem ſolchen Werke der Philoſophie oft recht wohl möglich ſein. Und iſt man ſo zu dem volleren Verſtändnis des wahren Charakters des Ganzen gekommen, ſo daß die Verwandtſchaft dieſes Denkers mit andern, deren Werke uns vollkommen erhalten vorliegen, unverkennbar geworden iſt, ſo wird auch der Blick auf dieſe neue Hilfe leiſten und uns dazu führen, den einen Fall in Analogie zum andern leichter zu begreifen.

Das alles alſo werden wir uns zur Aufgabe ſetzen und hoffen, ſo ein viel vollſtändigeres Bild geben zu können, ohne dabei irgendwie die Grenzen der Wahrſcheinlichkeit zu überſchreiten. Wenn wir dabei nirgends anzugeben unterlaſſen, ob etwas direkt ausgeſprochen oder mit Sicherheit erſchloſſen oder mit mehr minder Wahrſcheinlichkeit als Vermutung beigefügt iſt, ſo wird uns von ſeiten eines verſtändigen Kritikers jedenfalls der Vorwurf mangelnder Exaktheit nicht treffen können, denn ſelbſtverſtändlich werden wir, wenn wir ſolche neue Hilfsmittel in Anwendung bringen, auf keines der von andern benützten verzichten, ja ſogar noch reicheren und ſorgfältigeren Gebrauch von ihnen zu machen beſtrebt ſein.

Je mehr ſich infolge des Geſagten unſere Aufgabe erweitert, um ſo weniger dürfen wir, ſchon wegen der Enge des uns zugemeſſenen Raumes, es unterlaſſen, ſie nach anderer Seite möglichſt einzuſchränken. Es muß uns genügen, wenn wir von der ariſtoteliſchen Lehre jenen Teil in allen Hauptzügen zur Darſtellung bringen, den er ſelbſt unter Weisheit begreift.[1]

[1] Ihn wenigſtens wollte ich in ſeiner Totalität darlegen. Doch bei der Enge des Raums erwies ſich auch dies ſchließlich als unmöglich, und ich war genötigt, mich, mit Verzicht auf die erkenntnistheoretiſchen und die einleitenden ontologiſchen Lehren, auf die von dem erſten Grunde alles Seienden und die teleologiſchen Betrachtungen über die Weltordnung zu beſchränken. Es ſind dies die Teile, die am meiſten von allgemeinem Intereſſe ſind. Übrigens wird eine gleichzeitige Ausgabe der ganzen urſprünglich für dieſes Werk beſtimmten Abhandlung jedem Leſer, der danach verlangt, auch die hier ausgeſchloſſenen Erörterungen zugänglich machen.

II. Existenz eines schlechthin Notwendigen. Wenn etwas ist, aber nicht durch sich selbst notwendig ist, so muß es in etwas anderem seinen Grund haben. Ohne dies könnte es zu irgend welchem regelmäßigen Verlauf der Ereignisse nicht kommen, denn wenn das, was an und für sich ebensowohl sein als nicht sein kann, ohne jede weitere bestimmende Ursache wäre oder nicht wäre, so könnte es auch von selbst anfangen und von selbst aufhören, und es käme weder zu einem konstanten, gänzlich unveränderten Bestand, noch zu einem kontinuierlichen Verlauf; vielmehr infolge der Störungen durch das, was von selbst wird und aufhört, von Moment zu Moment zu abruptem, sprunghaften Wechsel. Nun gibt es aber auf dem Gebiet der uns umgebenden physischen Welt vieles, was seiner Natur nach sowohl sein als nicht sein kann; sehen wir es doch entstehen und vergehen. Also muß dieses in etwas anderem seine bestimmde Ursache haben. Nehmen wir an, auch diese Ursache sei des Seins wie Nichtseins fähig, so wird uns dies auf eine frühere Ursache zurückweisen; und von ihr, wenn sie nicht notwendig ist, wird dasselbe gelten. Doch wenn wir so eine Reihe von Ursachen, von denen jede an und für sich sowohl sein als nicht sein kann, sogar ins Unendliche zurücklaufen ließen, so würde dies doch keineswegs genügen. Wie jedes einzelne Glied, so erscheint ja auch jede Vielheit aufeinander folgender Glieder als etwas, was sowohl sein als nicht sein kann, und somit auch die ganze unendliche Reihe. Sie erschiene in ihrer Totalität als etwas Tatsächliches, aber nicht Notwendiges. Es wäre nicht absurd, wenn sie nicht bestünde. Wenn sie also trotzdem ist, so muß dafür in etwas anderem der bestimmende Grund gesucht werden. Und so gibt es denn, so gewiß es etwas Wirkliches gibt, was seiner Natur nach sowohl sein als nicht sein kann, als Ursache dafür etwas, was durch sich selbst schlechterdings notwendig ist.

III. Es ist unbewegt. Wie haben wir uns nun dieses schlechthin Notwendige zu denken? Etwa als eine ewig gleichmäßige Bewegung oder eine Substanz, der dieselbe natürlich ist?[1] — Manches könnte diesen Ge-

---

[1] Aristoteles unterscheidet »natürliche« und »gewaltsame« Bewegungen. So soll z. B. ein gewaltsam in die Luft geworfener Erdklumpen durch eine ihm natürliche Bewegung nach unten zurückkehren, denn dieser Ort ist der Erde natürlich. Fragt man nach dem wirkenden Prinzip dieser Bewegung, so will Aristoteles ein solches nur in dem erkennen, was die Erde erzeugend, ihr mit ihrer Natur auch eine Tendenz zu dem ihr natürlichen Ort gegeben hat, infolge deren sie, wenn sie dort ist, ruht, wenn sie aber an einem andern sich findet und nicht behindert wird, sich zu ihm hin bewegt. Daß Aristoteles diese Bewegung ohne gleichzeitiges wirkendes Prinzip sich vollziehen läßt, da er doch ein solches für die gewaltsame Bewegung fort und fort verlangt, erinnert etwas an die Weise, in welcher man in der Zeit der Aufstellung des Gesetzes der Trägheit über den durch sie charakterisierten Fortbestand der Bewegung dachte. Von dem wirkenden Prinzip, das den Körper neu in diese Bewegung versetzt hatte, nahm man an, daß es eine Tendenz zur

danken empfehlen. Die lokale Veränderung iſt bei jedem anderen Umwandlungsprozeſſe mit beteiligt, ſie iſt entſchieden die erſte von allen in der Körperwelt. Bei den himmliſchen Geſtirnen iſt ſie die einzige, die ſich bemerklich macht. Der Fixſternhimmel ſcheint wirklich in voller Gleichmäßigkeit zu rotieren, und nach den angeſehenſten Aſtronomen zu Ariſtoteles Zeit ſollte die Bewegung der übrigen Geſtirne ſich auch aus einer Komplikation gleichmäßig rotierender Sphären begreifen laſſen. Der Einfluß der Geſtirne aber konnte dann die ſonſt an ihren natürlichen Orten ruhenden Elemente in Bewegung gebracht und zu mannigfachen qualitativen, quantitativen und ſubſtanziellen Umwandlungen geführt haben. Dazu kommt, daß Ariſtoteles wirklich, in Analogie zur natürlichen Bewegung, welche nach ihm die Elemente haben ſollen, auch den Himmelsſphären eine natürliche Bewegung zuſchreibt und dieſelbe als rotierende Bewegung faßt. So ſcheint ſich denn die Hypotheſe, daß die himmliſchen Sphären von ſelbſt in einer ihnen natürlichen, gleichmäßigen Bewegung begriffen, die erſte Urſache für alles Entſtehen und Vergehen in der ſublunariſchen Welt ſeien, vor allem zu empfehlen.

Dennoch verwirft Ariſtoteles ſie aufs entſchiedenſte und zwar aus folgendem Grunde. Eine Bewegung iſt nie anders als unvollkommen wirklich. Es laſſen ſich in ihr immer Teile unterſcheiden, nach welchen ſie nicht iſt, ſondern nur war oder ſein wird. Sie beſteht, ſo lange ſie beſteht, nur einem ihrer Momente nach, bald nach dieſem, bald nach jenem. Da ſie nun keinem ihrer Teile und keinem ihrer Momente nach ſchlechthin notwendig iſt, ſo kann ſie überhaupt nicht ſchlechthin notwendig ſein. Sie müßte, um ſchlechthin notwendig zu ſein, allen ihren Teilen und Momenten nach ſchlechthin notwendig ſein, während ſie offenbar nach keinem ſchlechthin notwendig und, einen einzigen ausgenommen, nach keinem auch nur wirklich iſt. Keine Bewegung kann alſo das ſchlechthin Notwendige ſein, auf welches das Entſtehen und Vergehen als erſte Urſache zurückzuführen iſt. Vielmehr muß jede Bewegung ſelbſt eine wirkende Urſache haben.

Machen wir dies noch ſpeziell an dem Fall einer Kugelſchale, welcher eine Drehbewegung natürlich ſein ſoll, anſchaulich! Ein gewißer Punkt A auf ihrem Äquator ändert fort und fort ſeine Stellung. Er kann alſo hier und nicht hier ſein. Warum alſo iſt er gerade hier? — Sagt man: weil

---

Fortſetzung dieſer Bewegung, ohne daß noch weiter etwas gewirkt werde, gegeben habe. Auch bei elaſtiſchen Körpern ſprach man manchmal, als kehrten ſie, gewaltſam in ihrer Form verändert, vermöge ihrer natürlichen Tendenz von ſelbſt wieder zur alten Form zurück. Dies hatte noch größere Ähnlichkeit mit der uns jetzt ſo befremdlichen Vorſtellung der ariſtoteliſchen Phyſik. Wie an jedes der niederen Elemente eine Tendenz nach einem natürlichen Ort, ſo glaubte Ariſtoteles an die Subſtanz der Himmelsſphären eine Tendenz zu zirkularer Bewegung geknüpft.

er vorher dort war, so kehrt die Frage, warum er dort war, wieder. Und wenn ich dabei auch ins unendliche nur immer frühere und frühere Positionen als Grund angebe, sie erscheinen doch, wie im einzelnen, so in ihrer Gesamtheit gleich unerklärt. Wir hätten etwas Tatsächliches, was weder unmittelbar notwendig wäre, noch in Rücksicht auf etwas anderes aufhörte, grundlos zu erscheinen. Die erste erklärende Ursache dafür wird also in etwas anderem als in der bewegten Sphäre selbst zu suchen sein. Das Gleiche gilt augenscheinlich allgemein für jeden bewegten Körper und so sehen wir denn, daß nicht in einem solchen die erste Ursache der Umwandlung, welche uns die Körperwelt zeigt, liegen kann; daß wir sie vielmehr in einem völlig Unbewegten suchen müssen.

Aristoteles macht hier noch die Bemerkung, die Erfahrung zeige uns, daß es Dinge gebe, die bald ruhen, bald sich bewegen und außerdem andere (er meint die Gestirne), die immer in Bewegung begriffen sind. Warum sollten da nicht auch, als dritte Klasse, Dinge angenommen werden, welche immer und ihrer Natur nach unbewegt sind? Freilich einen naturnotwendig ewig unbewegten Körper wird einer kaum anzunehmen geneigt sein. Denn wäre selbst, wie anderen Körpern eine Bewegung, so ihm die Ruhe natürlich, so könnte er doch, wie ein Erdklumpen, wenn er nach oben, ein Feuer, wenn es nach unten bewegt wird oder eine Himmelssphäre, wenn sie dem Einfluß einer anderen unterliegt, von etwas anderem in Bewegung gesetzt werden. Und so finden wir denn auch, daß Aristoteles seine naturnotwendig unbewegte Substanz geistig denkt. Und ein Argument, das er dafür erbringt, dürfte, mit der von uns hier gemachten Bemerkung in Verbindung gebracht, verständlicher werden. Es scheint ihm nämlich die ewige Unveränderlichkeit bei einem Einfluß, der sich endlos mächtig erweist, auf eine unendlich überlegene Kraft zu deuten. Eine solche aber kann einem begrenzten Körper gegenüber einem andern nicht zukommen, aber auch keinem unbegrenzten, weil eine wirklich unendliche Ausdehnung, ähnlich wie eine wirklich unendliche Zahl, etwas in sich selbst Unmögliches ist.

IV. Es ist ein einheitlicher zwecktätiger Verstand als erste Ursache der ganzen Weltordnung. Blicken wir nun auf die Erfahrung und fragen, wo sich etwas zeige, was unbewegt bewege, so begegnet uns ein solches einzig und allein in dem Falle, wo etwas Gedachtes um seiner selbst willen gut befunden und begehrt wird. Dabei ist das Gedachte und Begehrte ein und dasselbe, und es zeigt sich zwar ein doppelter Fall, indem wir entweder etwas begehren, weil es uns besser dünkt, oder es uns besser dünkt, weil wir es begehren. Aber auch in diesem Fall muß es vor allem gedacht sein, und so ist hier durchwegs das Denken erstes Prinzip. Das Denken wird so zur Ursache der Wahl von Mitteln, die dann

eines um das andere, handelnd verwirklicht werden. So werden wir auf die Vermutung geführt, daß jenes Unbewegte, welches als erste Ursache für die Bewegung verlangt wird, in analoger Weise zu denken sei; als ein Denkendes, das etwas um seiner selbst willen gut findet und begehrt.[1]

Und was wir nach Aristoteles so vermuten müssen, findet nach ihm die reichste Bestätigung, wenn wir das, was die Erfahrung uns zeigt, näher besichtigen. Es erscheint ihm als eine kaum begreifliche Blindheit, wenn von den Philosophen vor Anaxagoras keiner erkannt, daß die Schönheit und Ordnung des Weltalls nicht anders als die eines Kunstwerkes, das ein menschlicher Verstand hervorbringt, auf einen ordnenden Verstand hinweisen. Und die Ähnlichkeit mit dem, was wir bei menschlichen Kunstwerken finden, springt bei gewissen Erscheinungen auf dem Gebiet der lebendigen Natur noch ganz besonders in die Augen. So beim Aufbau eines Organismus, wo Stufe um Stufe zur Vollendung emporgeklommen wird, welche dann als die eigentlich angestrebte Lösung einer Aufgabe erscheint, wie das fertige Haus, um deswillen eine lange Reihe von Arbeiten ausgeführt worden sind, die nur in Rücksicht auf das Endergebnis Wert und Bedeutung haben. So schon bei der Pflanze, die doch gewiß selbst nichts mit Verstand zu einem Zwecke ordnet, da sie alles Bewußtseins ermangelt. Freilich mag das, was auf der Höhe ihrer Entwicklung erreicht ist, nicht etwas um seiner selbstwillen Gutes sein. Doch ist dies von keinem Belang. Es gilt ja eben so beim Aufbau des Hauses, und wenn sichere Zeichen auch nur für die Hinordnung zu einem untergeordneten Zweck vorliegen, so weisen sie mit gleicher Sicherheit auf das Streben nach einem letzten Zwecke, nach etwas, was, um seiner selbst willen geliebt, gut ist oder wenigstens gut scheint, hin. Ein Begehren, das nichts um seiner selbst willen, sondern jegliches nur um eines anderen willen begehrte, ginge als grundlos ganz ins Leere; es erschiene als völlig unmotiviert. Dies zur Verwahrung gegen den Einwand, als ob jene so sichtlich teleologischen Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur für unseren Fall, wo es sich um den Nachweis eines um seiner selbst willen Geliebten als ersten Grundes der Bewegung handelt, nicht brauchbar wären. Auch der Instinkt der Tiere erklärt sich nur in Rücksicht auf eine verständige Berechnung von Bedürfnissen, welche das Tier selbst anzustellen gar nicht fähig ist. So geht Aristoteles im zweiten Buch der Physik, wo er die Frage nach einer Zweckordnung in der Natur bespricht, noch mehrfach auf Erörterungen ein, welche die Ähnlichkeit der Ordnung in der Natur mit einer verständigen Zweckordnung in helleres Licht setzen. Und im zehnten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik sagt er, daß nicht bloß im einzelnen Organismus ein Glied dem anderen angepaßt er-

[1] Vgl. dazu Theophrasts metaphysisches Fragment.

ſcheine, ſondern daß auch die verſchiedenen Arten von Organismen in teleologiſcher Beziehung zu einander ſtünden, ja daß alles in der Welt mit allem durch gewiſſe Zweckbeziehungen verknüpft ſei.

Die zuletzt erwähnte Tatſache, nämlich daß ſogar alles zu allem in teleologiſcher Beziehung ſteht, läßt uns zugleich auch noch erkennen, daß das denkende Prinzip, von welchem die Ordnung in letztem Grunde herſtammt, ein einheitliches iſt. Oder könnte man trotz der Einheitlichkeit der Ordnung an eine Vielheit der erſten bewegenden Prinzipien glauben? — Sicher nicht; denn weder voneinander verſchieden, noch völlig unterſchiedslos könnten ſie ſein. Nicht voneinander verſchieden, denn das führte zu Störungen; nicht unterſchiedslos, weil es eine Vielheit ganz unterſchiedsloſer Dinge überhaupt nicht geben kann.

V. Dieſer Verſtand iſt die erſte Urſache nicht bloß aller Ordnung, ſondern auch alles Seins. Wir erkennen aber leicht, daß Ariſtoteles dieſes erſte unbewegte Prinzip der Bewegung auch als die erſte urſachloſe Urſache der Subſtanzen der beweglichen Körper gedacht hat, und daß er es ſo denken mußte. So weit es die korruptiblen Körper anlangt, ſteht dies ſchon darum außer Zweifel, weil dasſelbe Argument, welches für die lokale Veränderung gilt, ſich auch direkt auf die ſubſtanzielle Umwandlung anwenden läßt. Für die inkorruptiblen (und als ſolche galten ihm die Himmelskörper) iſt es aber ebenſo klar. Ihre Bewegung ſoll ja nach Ariſtoteles' ausdrücklicher Beſtimmung ihnen ebenſo natürlich ſein wie den niederen Elementen die Bewegung nach ihrem natürlichen Orte. Und hiemit iſt geſagt, daß ſie keine andere wirkende Urſache hat als die Urſache der Subſtanz. Nur das, was einem Körper die Natur des Feuers gibt, ſoll nach Ariſtoteles die wirkende Urſache für ſeine natürliche Bewegung nach oben ſein; und ſo kann er denn auch nur das, was einem Himmelskörper ſeine Natur gibt, als Urſache ſeiner natürlichen Bewegung betrachten. Wir dürfen uns darum gar nicht darüber wundern, wenn Ariſtoteles es in unzweideudigſtem Worte ausſpricht, daß es, wenn es eine geiſtige Subſtanz nicht gäbe, keine Himmelskörper geben würde,[1] wie er denn daraufhin an anderer Stelle[2] auch die korruptiblen Subſtanzen mit einbegreifend ſagt, wenn es jenes unbewegte Prinzip nicht gäbe, ſo würde gar nichts ſein. Es iſt aber auch gänzlich unzuläſſig, wenn man die Worte, die Ariſtoteles für ſeinen erſten Beweger anwendet: »Das Prinzip und das erſte der Dinge«, anders als in ſeinem nächſtliegenden Sinn deuten will, indem man ſagt, Ariſtoteles meine hier nur das Prinzip für die Bewegung und Ordung der Dinge und ſpreche von einem erſten Dinge nur wegen eines Vorranges, den es vor anderen Dingen habe.

[1] Met. *E*, 1. p. 1026 a 17.

[2] Met. *Λ*, 6.

Allerdings ist es richtig, daß Aristoteles die Substanz der Himmelssphären ohne Anfang bestehend denkt. Es ist mir aber schwer begreiflich, wie man dies damit unvereinbar finden kann, daß sie ihrer Substanz nach verursacht sind. Sonst müßte ja aus demselben Grunde auch ihre Bewegung nicht verursacht gedacht werden können; soll doch auch sie nach Aristoteles ohne Anfang sein. Wenn man also auch nicht die eben geführte einfache Erwägung anstellte, wonach den Himmelskörpern ihre natürliche Bewegung nur von dem, was ihnen ihre Natur gibt, gegeben werden kann, so hatte man doch nicht den geringsten Anlaß, wegen des ewigen Bestandes der Himmelssphären es für ausgeschlossen zu halten, daß sie ihrer Substanz nach verursacht seien. Man muß sich hüten, den Begriff der wirkenden Ursache, den in moderner Zeit ein Hume mit dem Namen verknüpfte, in Aristoteles hineinzutragen. Nach Aristoteles enthält der Begriff der wirkenden Ursache nicht den eines zeitlichen Antezedenz, und es widerspricht darum nach ihm nicht, wenn die Wirkung so lange besteht wie das, was die Wirkung übt. Wo von allen außer der wirkenden Ursache erforderlichen Bedingungen keine fehlt, muß nach ihm, sobald die wirkende Ursache eintritt, die Wirkung sogleich eintreten. Wo aber gar keine Mitbedingung verlangt ist, ist notwendig, sobald das wirkende Prinzip da ist, alles zum Eintreten der Wirkung Erforderliche da; also kann sie bei einem ewigen und unveränderlichen wirkenden Prinzip in solchem Falle nicht anders als anfangslos bestehen. Sie ist ebenso von Ewigkeit wie dieses.

Wie wenig tief diejenigen, welche den Verstand, den Aristoteles als erstes Prinzip für die Weltordnung bezeichnet, nur als Ursache der Bewegung und Ordnung, nicht aber als Ursache des Seins der Substanzen gelten lassen wollen, in seinen Gedanken eingedrungen sind, mag auch aus folgendem ersehen werden. Wenn dem Verstand die Himmelssphären, von ihm unabhängig gegeben, vorliegen, sein Einfluß aber ihnen die Ordnung und also doch vor allem die geordnete Lage gibt, so müssen sie, an und für sich der geordneten Lage entbehrend, aus einem Zustand der Unordnung in den der Ordnung versetzt werden. Die Himmelssphären, die regelmäßig in einander geschachtelt sind, würden also durch ihn aus irgend welcher anderen weniger guten Lage in diese Lage gebracht werden. Aber wie hätte dies geschehen können? Jede ist geschlossen. Wie könnte die kleinere Sphäre, wenn sie draußen ist, ins Innere gelangen? Niemals könnte es also zu dieser Ordnung kommen, wenn nicht die eine Substanz innerhalb der anderen verursacht würde. Weder eine einmalige noch eine beständige[1] Überführung der ihrer Substanz nach unabhängig gegebenen Himmelssphären von ungeordneter zu geordneter Lage ist ohne Absurdität denkbar.

---

[1] Vgl. dazu De Coelo I, 10 p. 280a 6.

So haben wir denn in jenem einheitlichen Verſtande, den Ariſtoteles als erſtes Prinzip für die Bewegung und Ordnung in der Welt erwieſen zu haben glaubt, unzweifelhaft auch die erſte wirkende Urſache für die Subſtanz aller zu ihr gehörigen Körper und aller zu ihr gehörigen Dinge überhaupt zu erkennen, mögen ſie nun einen zeitlichen Anfang haben oder nicht.[1] Im letzteren Falle wird ihnen allerdings von Ariſtoteles ein Entſtehen (denn dieſer Begriff ſchließt ein Anfangen ein) abgeſprochen, keineswegs aber darum ſchon ein Verurſachtſein oder ein Sein infolge von Verurſachung, wie man ſich nach Ariſtoteles in gewiſſen Fällen, und insbeſondere ſo oft es ſich nicht um ein in Wirklichkeit Seiendes, ſondern um eine dazu gehörige Form oder eine daran geknüpfte Fähigkeit zu Wirklichem handelt, auszudrücken haben wird.

Wir erkennen alſo in dem Verſtand, der die erſte Urſache alles Geſchehens und aller Ordnung in der Welt iſt, ein Weſen, welches die erſte Urſache von allem iſt, was außer ihm wirklich iſt; ſo zwar, daß auch gar nichts außer ihm denkbar iſt, was wäre, ohne von ihm als erſter Urſache hervorgebracht zu ſein. Alle andere poſitive Wahrheit iſt von ſeiner Exiſtenz als erſter, unmittelbar notwendiger, poſitiver Wahrheit als Folge unabtrennbar und würde darum von uns, wenn uns ſein Weſen anſchaulich, und unſer Verſtand zu weitgehendſter Ableitung der in dem Prinzip enthaltenen Konſequenzen befähigt wäre, von vornherein aus ihm erkannt werden können. Doch offenbar iſt von dieſen Bedingungen ſchon die erſte tatſächlich nicht erfüllt, und der Gedanke an eine ſolche aprioriſche Erkenntnis alles Seienden aus ſeinem erſten Prinzipe darum vollſtändig für uns ausgeſchloſſen.

VI. *Er iſt, indem er ſich ſelbſt ſchaut, allweiſe und vollkommen ſelig, und ſein Weſen iſt ſeine Weisheit und ſeine Weisheit ſeine Seligkeit.* Aber was für uns unmöglich iſt, das, glaubt Ariſtoteles, ſei in vollkommenſter Weiſe wirklich in bezug auf den welturſächlichen Verſtand ſelbſt; ſein Denken laſſe ſich nicht anders verſtehen. Denn einerſeits muß nach ihm der Verſtand ein Objekt haben, das in Wirklichkeit iſt. Nur Wirkliches iſt durch ſich erkennbar, während das nicht Wirkliche nur vermöge eines anderen erkannt werden kann. Und da nun der welturſächliche Verſtand allem anderen Wirklichen gegenüber als das der Natur nach frühere erſcheint, ſo kann auch nichts anderes als er ſelbſt ſein Objekt ſein. Nur er kann unmittelbar von ſich erkannt werden. Eben ſo klar aber iſt, daß er nicht bloß ſich, ſondern auch das Weltall aufs vollkommenſte erkennen muß. Könnte doch ſonſt nicht ſo, wie es verlangt iſt,

[1] In ausführlicherer Erörterung habe ich in der Pſychologie des Ariſtoteles und in der eben erſchienenen Abhandlung »Ariſtoteles' Lehre vom Urſprung des menſchlichen Geiſtes« die ariſtoteliſche Gottheit als erſte ſchöpferiſche Urſache aller Dinge dargetan.

die ganze Ordnung der Welt auf ſein Denken als erſtes beſtimmendes Prinzip zurückgeführt werden. Somit bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß er, indem er ſich unmittelbar, alles andere aus ſich als ſeinem erſten Grunde erkenne. Und darum bezeichnet ihn Ariſtoteles als weiſe im vollendeten Sinne des Wortes; denn die Weisheit beſteht in der Erkenntnis des erſten Prinzips und der von ihm bedingten ſekundären Wahrheiten aus ihm als ihrem erſten Grunde. Sie iſt darum, wie Ariſtoteles in der Ethik ſagt, *νοῦς καὶ επιστήμη* (Verſtand und Wiſſenſchaft). Da es ſich im Falle des welturſächlichen Verſtandes um die Erkenntnis eines Prinzips handelt, welches das einzige erſte Prinzip aller Dinge iſt, ſo bedeutet ſeine Weisheit eine Allwiſſenheit im höchſten und vollendeten Sinne des Wortes.

Wenn wir hören, daß das Erkennen des erſten Verſtandes Weisheit ſei, und daß die Weisheit mit der Erkenntnis unmittelbarer Wahrheit auch die von mittelbarer Wahrheit verbinde, ſo dürfen wir aber darum nicht glauben, daß bei ihm die letztere wenigſtens eine erworbene Erkenntnis ſei. Sie iſt ihm mit der Erkenntnis der unmittelbaren Wahrheit anfangslos und ſchlechthin notwendig gegeben. Der welturſächliche Verſtand darf ja nicht als ein Denkvermögen gedacht werden, das Gedanken in ſich aufnimmt. Er iſt vielmehr eine reine Wirklichkeit des Denkens. Und dieſer Umſtand zeigt noch deutlicher den gewaltigen Abſtand zwiſchen unſerem Denken, ſelbſt in ſeinen höchſten Augenblicken, und dem jenes erſten Prinzipes.

Die Augenblicke, in welchen wir zu unſeren höchſten Erkenntniſſen uns erheben, ſind ſelige Augenblicke. Und ſolchen ſeligen Glückes nicht bloß für kurze Zeit, ſondern ewig teilhaft zu ſein, das erſcheint als etwas Bewundernswertes; noch bewundernswerter aber, eines unvergleichlich vollkommeneren Erkennens in alle Ewigkeit ſich zu erfreuen. Erkennen aber iſt Leben. Und ſo haben wir denn dem erſten Prinzip ein ewig ſeliges Leben zuzuſchreiben, ja zu ſagen, daß es in dieſem ſchlechthin notwendigen, ewig ſeligen Leben beſtehe.

Von der Luſt, die unſer Erkennen, wenn es vollkommen iſt, begleitet, lehrt Ariſtoteles in der Ethik, daß ſie nicht ſelbſt ein Denken ſei, vielmehr, wie immer innig mit dem Denken verbunden, eine pſychiſche Tätigkeit von anderer Gattung. Sie iſt offenbar analog zu denken der Luſt auf ſinnlichem Gebiete, welche Ariſtoteles mit andern Affekten zu der Klaſſe zählt, die er »Begehren« (*ὄρεξις*) nennt, und wir haben ſo hier einen deutlichen (zudem nicht einmal allein ſtehenden) Beweis für das, was manche Interpreten noch heute leugnen, daß nämlich Ariſtoteles auch auf dem Gebiet des intellektiven Seelenlebens neben der Denktätigkeit eine Gemütstätigkeit angenommen hat. Indem er nun aber in Analogie zu unſerem Ver-

stande von einem ersten ursächlichen Verstand spricht und auch ihm sowohl Denken als eine mit dem Denken verbundene Seligkeit zuschreibt, identifiziert er beide, wie er bei ihm ja auch Substanz und Denken, die bei uns nicht dasselbe sind, identifiziert. Dies wäre ein Widerspruch, wenn die Begriffe des Denkens und der Gemütstätigkeit in völlig gleichem Sinn festgehalten würden, und nicht vielmehr etwas bloß Analoges, das in überragender Weise ihre Vollkommenheit einschließt, ihnen substituiert würde. Selbst von dem Begriff der Substanz muß gesagt werden, daß er nicht im gleichen, sondern nur in analogem Sinn auf das erste Prinzip übertragen werden dürfe; sonst müßten wir ja zu ihm eine spezifische Differenz hinzutretend denken, während Aristoteles ausdrücklich leugnet, daß der Begriff jenes weltursächlichen Wesens aus Gattung und Differenz zusammengesetzt sei. Er denkt es also für uns vollständig unanschaulich und nur durch negative und analoge Bestimmungen zu charakterisieren. Theophrast verweilt in dem uns erhaltenen metaphysischen Fragment eingehend bei dieser Weise der Benennung in bloß analogem Sinne. So dürfen wir denn nicht weiter daran Anstoß nehmen, wenn Aristoteles, obwohl er dem ersten Prinzip Substanz und Denken und Lust und, insofern es denkt, unmittelbare Erkenntnis und Wissen zuschreibt, doch zugleich von ihm als etwas Einfachem, einer völlig einheitlichen Tätigkeit, spricht. Es besteht eine Wechseldurchdringung aller ihm zugeschriebenen Attribute. Sein Erkennen der Welt gehört notwendig zu seinem Erkennen seiner selbst, ja zu seinem Wesen selbst und wird erkannt, indem dieses erkannt wird. Und so ist, wenn die Welt nicht als Objekt ihm vorliegt, doch sein apriorisches Erkennen der Welt so gewiß als Objekt für ihn gegeben, als dies von seinem Wesen gesagt werden muß.

Vielleicht ist es zum Verständnis der Widerspruchslosigkeit solcher Wechseldurchdringung nicht ganz undienlich, wenn ich auf das hinweise, was uns selbst in gewissen Fällen innerer Wahrnehmung gegeben ist. Wir nehmen wahr, daß uns etwas schmerzt, und es würde uns nicht schmerzen, wenn wir den Schmerz nicht wahrnähmen; aber umgekehrt würden wir ihn natürlich auch nicht wahrnehmen, wenn er nicht wäre. Ja, man kann sagen, daß es uns schmerzt, daß wir den Schmerz wahrnehmen, wie daß wir wahrnehmen, daß das Wahrgenommene uns schmerzt. Das Verhältnis ist also hier nicht so, wie wenn wir erkennen, daß jemand gestorben ist, und über seinen Tod trauern, wo zur Erkenntnis des Ereignisses das darauf bezügliche Leid als etwas Zweites hinzukommt, das bei gleichmäßig gegebener Erkenntnis ohne Widerspruch entfallen könnte. Wenn Aristoteles die an ein Erkennen geknüpfte Lust bei uns als eine zweite hinzukommende Tätigkeit anderer Art betrachtet wissen wollte, so ist es doch gewiß nicht anzunehmen, daß er nicht wenigstens das mit der Lust verbundene Er-

kennen der Luſt mit ihr ſelbſt in ſolcher Wechſeldurchdringung und darum als einheitliche Tätigkeit mit ihr gefaßt habe.

VII. Er iſt die Liebe alles Guten und der allmächtige Wille, der das Beſte will. Dieſe Erörterung bereitet uns für das Verſtändnis auch noch weiterer Momente der ariſtoteliſchen Gotteslehre vor. Wie nämlich Ariſtoteles im göttlichen Verſtande mit der Erkenntnis der erſten, unmittelbar notwendigen Wahrheit auch die aller mittelbaren verbunden denkt, ſo auch mit der Liebe, die das erſte Prinzip zu ſich ſelbſt hat, die Liebe zu allem anderen Guten. Und dieſe muß gerade ſo jedes einzelne Gute in der Welt berühren wie die Erkenntnis jedes einzelne Seiende, und muß ſich gerade ſo zu der Liebe des erſten Prinzips zu ſich ſelbſt als Mittelbares zu Unmittelbarem verhalten wie die Erkenntnis aller ſekundären Wahrheiten zur Einſicht der erſten und unmittelbaren Wahrheit. Man darf dies nicht ſo verſtehen, als werde etwas von dem, was das erſte Prinzip will und wählt, gewollt und gewählt um eines Vorteils willen, der ihm ſelbſt erwüchſe, oder gar damit es ſelbſt erſt wirklich werde. Das eine wie andere wäre abſurd. Aber dennoch wird, was Gott außer ſich ſelbſt liebt, von ihm nur geliebt nach Maßgabe ſeiner Ähnlichkeit mit ihm. Das ihm Ähnlichere wird mehr,[1] das ihm Ähnlichſte am meiſten geliebt und darum allem andern vorgezogen. Es erſcheint dies nicht bloß im Einklang mit ſeinem Verfahren auf dem Gebiet des Denkens, ſondern war auch notwendig verlangt, wenn ſein welturſächlicher Verſtand ſich irgendwie als Verſtand wirkſam erweiſen ſollte. Ariſtoteles hebt da, wo er den Fall des Wirkens durch Natur dem des Wirkens durch Verſtand gegenüberſtellt, als für den letzteren charakteriſtiſch hervor, daß dasſelbe Denken das Prinzip entgegengeſetzten Wirkens werden könne. Vermöge desſelben Begriffes der Geſundheit mag ein Arzt Geſundheit geben und Geſundheit rauben, während bei der natürlichen Erzeugung das erzeugende Pferd ſtets nur die Natur des Pferdes gibt, nie ſie raubt. Ob beim Wirken durch Verſtand das eine oder andere der Fall ſei, hängt von dem Willen des Denkenden ab. Und ſo wird es denn ohne ein Wollen in dem einen oder anderen Sinne niemals zu dem Wirken eines Verſtandes als Verſtand kommen können. Es war alſo unabweislich geboten, in Analogie zu unſerem Wollen auch jenem erſten denkenden Prinzip ein Wollen und Wählen in bezug auf das, was durch es gewirkt werden ſollte, zuzuſchreiben und zu ſagen, es müßte nicht bloß ſich ſelbſt lieben und dieſe Liebe in ewiger Freude an ſich ſelbſt betätigen, ſondern es müſſe auch, wie mit der Erkenntnis des eigenen Seins die Erkenntnis aller anderen Wahrheit, ſo mit der Liebe ſeiner ſelbſt die richtige Wertung von allem andern, worauf ſein Denken

[1] Vgl. Eth. Nic. X, 9.

ſich bezieht, verbinden, wobei dann eines vor dem anderen bevorzugt, und das, was als das Vorzüglichſte erſcheint, gewollt wird.

Wie es bei uns ein richtiges und unrichtiges Denken gibt, ſo auch ein richtiges und unrichtiges Lieben und Wollen. Bei jenem erſten Verſtand iſt aber, wie das Denken ohne Irrtum, ſo auch das Lieben und Wollen ohne Fehl, hängt doch die Richtigkeit auf dem Gebiet der Gemütstätigkeit mit der auf dem Gebiet des Denkens eng zuſammen.[1] Dem irrtumslos Allwiſſenden kann nichts anderes gut dünken, als was wirklich gut iſt. Gutdünken und Begehren entſprechen aber einander, möge nun dieſes für jenes oder jenes für dieſes maßgebend ſein. Und ſo kann es denn nicht anders ſein, als daß, wie die Liebe des erſten Verſtandes zu ſich ſelbſt, auch ſeine Liebe zu allem andern, was er liebt, auf ein wirkliches Gut gerichtet iſt, daß er durchwegs das Beſſere vor dem Minderguten bevorzugt und in jeder Beziehung mit ſeinem Willen für das Beſte entſchieden iſt. Das iſt, was wir von Theophraſt in klaren Worten ausgeſprochen finden, wenn er den erſten Verſtand bezeichnet als »das Erſte, Göttlichſte, das alle beſten Dinge will« ⟨*τὸ πρῶτον θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον*⟩. Und bei der Bekämpfung einer Lehre der zeitgenöſſiſchen Platoniker weiſt er eine Meinung zurück, weil aus ihr etwas folge, was wohl ſicher nicht der weltordnende Verſtand »vorgezogen haben würde« ⟨*προείλοιτο*⟩. Das allein iſt es ja auch, woraus ſich die, wie wir ſehen werden, für Ariſtoteles unerſchütterlich feſtſtehende Überzeugung erklärt, daß die Weltordnung tadellos vollkommen iſt, und jede andere ihr an Vollkommenheit nachſtehen würde. Auch zeigt ſich, warum Ariſtoteles in der Topik, wo er darlegt, daß nicht die Macht, Böſes zu tun, ſondern nur das wirkliche Schlechthandeln etwas Böſes ſei, dies mit dem Hinweis, nicht bloß auf den tugendhaften menſchlichen Machthaber, ſondern auch auf die Gottheit begründet. Die Macht, das Böſe zu tun, ſagt er, habe auch der Gott und der Tugendhafte, aber ſie ſeien nicht böſe. Um böſe zu ſein, müßten ſie nicht bloß die Macht, ſondern den Willen zum Böſen haben. Denn wenn man einen böſe nennt, ſo beziehe ſich das auf ſein Vorziehen. Das entſpricht ganz dem, was er von jedem Wirken eines Verſtandes ſagt. Derſelbe Gedanke kann Prinzip für Entgegengeſetztes ſein, und nur von dem Wollen hängt es ab, ob das eine oder andere geſchehe.

VIII. Er iſt unendlich gut und als Gutes Prinzip. Als ſchlechthin notwendig, alle Wahrheit in ſeiner Erkenntnis und alles Gute in ſeiner Liebe, alles außer ihm denkbare Reale in ſeiner Macht umfaſſend und im Bewußtſein ſeiner ſelbſt beſeligt, erſcheint das erſte Prinzip aller Dinge nun

[1] Eth. Nic. VII, 5.

erst recht als die unendliche Vollkommenheit. Und wenn wir darum sagten, es werte alles nach dem Maß seiner Güte, so bedeutet das nichts anderes, als es werte alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit ihm selbst, dem Inbegriff aller Vollkommenheit. Und so erscheint denn die Liebe seiner selbst bei ihm als maßgebend für die Liebe von allem anderen, was es liebt, wie die Erkenntnis seiner selbst als Grund aller der Erkenntnis mittelbaren Wahrheit. Und wegen dieser Beziehung alles seines Wollens zur Liebe seiner selbst als des unendlich Guten erweist es sich, daß es vermöge seiner Güte alles bewegt, ein Gedanke, dem Aristoteles in den Worten Ausdruck gibt: »Es ist schlechthin notwendig, und insofern es notwendig ist, gut und so Prinzip.« Es ist die Ursache von allem außer ihm, des Unbewegten wie Bewegten, des Ewigen wie dessen, was Anfang und Ende hat, im Sinn des Zweckes, d. h. im Sinne des Guten, um deswillen alles ist.

IX. Die Gottheit des Aristoteles und die platonische Idee des Guten. Das »Begehren« der Materie. Die Gottheit erscheint nach Aristoteles gewiß als ein idealisches Wesen, aber ‹Aristoteles verwahrt sich ausdrücklich dagegen› darf nicht dem Gegenstand des allgemeinen Begriffs des Guten gleichgesetzt werden. Dieser findet sich in jedem Guten verwirklicht, während der der Gottheit nur einem zukommen kann, und sein Gegenstand besteht für sich, während solches bei dem Begriff des Guten unmöglich ist. Gäbe es aber sogar ein für sich bestehendes Gutes im allgemeinen, so würde es darum nicht mehr gut sein, als ein einzelnes wahrhaft Gutes, wie auch ein Kreis im allgemeinen, wenn er an sich bestände, nicht runder wäre als jeder einzelne wahre Kreis, der in bestimmter Größe hier oder dort sich fände. Und wenn man auch annähme, daß jener ewig und notwendig, die anderen aber zeitlich und vergänglich wären, so würde ihn dies nicht runder machen als sie. So protestiert denn Aristoteles gegen eine Identifikation seiner Gottheit, die als Gutes Ursache alles Seienden wird, mit der platonischen Idee des Guten.[1] Diese Verwahrung konnte wohl nicht überflüssig erscheinen, da ja auch Platon seine Idee des Guten als das denkbar Beste und als dasjenige galt, wodurch alles andere durch Verähnlichung ursachlich bedingt ist. Und Aristoteles begnügt sich nicht damit zu zeigen, daß es einen solchen allgemeinen Begriff als Ding für sich nicht gibt, und wenn es ihn gäbe, kein Vorzug ihm zukommen würde, sondern betont zugleich, daß er auch darum nicht als erste Ursache zur Erklärung des Seienden würde dienen können, weil ihm jede wirkende Kraft und Betätigung abginge, denn nur das Einzelne wirkt, wie auch nur das Einzelne gewirkt wird. Es ist darum erstaunlich,

[1] Vgl. zum Folgenden Met. Λ, 6.

wenn neuere Interpreten der ariſtoteliſchen Gotteslehre dieſelbe ſo darſtellen, als ob nicht die Liebe der Gottheit zu ſich ſelbſt und ihr allmächtiger Wille es ſeien, welche die Verähnlichung der Dinge mit ihr verurſachen, ſondern als ob nach Ariſtoteles eine außer ihr gegebene bloße Fähigkeit zum Sein aus Liebe zur Gottheit ſpontan ſich ihr zu verähnlichen ſtrebe und durch dieſes Streben zum wirklichen Sein gelange. Danach würde ja die Gottheit in der Tat ganz die Rolle einer platoniſchen Idealurſache ſpielen. Sie wäre etwas Gutes, welchem die der Möglichkeit nach ihm ähnlichen Dinge durch Nachahmung ſich annäherten. Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, der Name »Teilnehmen«, den Platon an die Stelle des pythagoreiſchen »Nachahmen« geſetzt, habe dem Sinn nach nichts geändert. So ſcheint denn heutzutage der Proteſt des Ariſtoteles gegen die Verwechslung des von ihm gelehrten göttlichen Einfluſſes mit dem, den Platon ſeinen Ideen zuſchrieb, ganz beſonders als Verdammungsurteil über dieſe modernen Mißdeutungen wertvoll.

Doch unſere modernen Interpreten werden erwidern, ich verkenne eine Differenz, die zwiſchen der von ihnen der ariſtoteliſchen Gottheit zugeſchriebenen Urſächlichkeit und der der pythagoreiſchen Zahlen und der platoniſchen Ideen beſtehe; denn wenn die Pythagoreer von einer *μίμησις* ⟨Nachahmung⟩ und Platon von einer *μέθεξις* ⟨Teilnahme⟩ geſprochen habe, ſo ließen ſie Ariſtoteles lehren, daß die Dinge infolge einer *ὄρεξις*, eines Begehrens, das dieſelben nach der Gottheit trügen, ſich ihr verähnlichten. Aber ſie ſehen nicht, daß hier wieder nur ein unklarer Ausdruck an die Stelle eines anderen unklaren geſetzt wird. Denn wenn man meint, die körperliche Materie gelange zur Wirklichkeit vermöge eines eigentlichen Begehrens nach der Gottheit, ſo muß man annehmen, daß ſie vor allem die Gottheit denke und, indem ſie ſie denke, gut finde, ihr ähnlich zu ſein, und ſo nach ihr begehre; denn in dieſer Weiſe ſtellt ſich nach Ariſtoteles jeder Fall des Begehrens im wahren Sinn des Wortes dar. Man braucht hieran nur zu erinnern, um erkennen zu laſſen, wie unmöglich die ganze Auslegung iſt. Soll doch nach Ariſtoteles der erſten Materie gar kein Denken zukommen. Ja, ausdrücklich ſpricht er jedes Begehren, im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht bloß der ganzen lebloſen Welt, ſondern auch noch der Pflanzenwelt ab.

Wenn es nun klar iſt, daß Ariſtoteles, wenn er in der Phyſik von einem Begehren der Materie ſpricht, und auch anderwärts ſolchem, was die Gottheit nicht zu denken vermag, ein Begehren nach ihr und nach einer Verähnlichung mit ihr zuſchreibt, kein Begehren im eigentlichen Sinn gemeint haben kann, ſo können wir dieſem Worte, wenn wir nicht zu etwas ganz ſo Sinnloſem, wie bei den Ausdrücken *μίμησις* und *μέθεξις* ⟨Nachahmung und Teilnahme⟩ gelangen wollen, nur jenen metaphoriſchen Sinn geben,

von welchem Teophraſt in ſeinem ſchon mehrfach angezogenen metaphyſiſchen Fragment ſpricht. In dieſem Sinn ſprechen auch wir noch oft von einem Wollen und Streben in ſolchem, was von einem Verſtande zu einem Ziele geordnet iſt. Statt zu ſagen, der Schütze, der einen Pfeil abſchoß, habe das Streben gehabt, die Scheibe zu treffen, ſagen wir, der von ihm abgeſchoſſene Pfeil ſtrebe nach dieſem Ziele oder gehe darauf aus, die Scheibe zu treffen. Und ſtatt zu ſagen, der Wagner habe, um die Reibung der Räder zu vermindern, ſie mit einer gewiſſen fetten Maſſe beſtrichen, ſagen wir, die an ihnen angebrachte Wagenſchmiere ſuche die Reibung zu verhindern. Dieſer metaphoriſche Gebrauch weiſt alſo deutlich auf etwas anderes hin, dem im eigentlichen Sinne das Streben zukommt, und dies kann in dem Fall, wo es ſich um ein Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit handelt, nach unſerer Darſtellung der ariſtoteliſchen Lehre nur der Wille des die ganze Natur ordnenden Gottes ſein. Bei jenen modernen Interpreten aber läßt ſich weder dieſer noch etwas anderes als das im eigentlichen Sinn Begehrende angeben, und ſo erſcheint denn, wie geſagt, das ganze Gerede von der *ὄρεξις* ⟨Begehren⟩ ſo nichtsſagend wie das von der *μέθεξις* und *μίμησις* ⟨Teilnahme und Nachahmung⟩, das Ariſtoteles aus dieſem Grunde verurteilt.

X. Die Gottheit des Ariſtoteles und der anaxagoreiſche *Νοῦς* ⟨Verſtand⟩. Ariſtoteles hat nicht bloß auf die platoniſche Ideenlehre, ſondern auch auf die Lehre von dem Verſtand, den Anaxagoras als weltbildendes Prinzip annahm, einen kritiſchen Seitenblick geworfen.[1] Und auch dieſer iſt höchſt bedeutſam für die Beurteilung der Richtigkeit der in der modernen Zeit vorherrſchenden Auslegung der ariſtoteliſchen Gotteslehre, und zwar ſowohl durch das, was Ariſtoteles hier tadelt, als durch das, was er unbeanſtandet läßt. Nach unſeren modernen Interpreten ſoll das Denken des ariſtoteliſchen Gottes ganz auf ſich beſchränkt ſein, von nichts außer ihm, weder von etwas, was iſt, noch von etwas, was war oder ſein wird, ſoll er auch nur das mindeſte wiſſen. Dies würde ihn zum anaxagoreiſchen Verſtand in den ſtärkſten Gegenſatz bringen, hatte doch Anaxagoras geſagt: alles, was war, iſt und ſein wird, erkannte der Verſtand. Hiegegen vor allem, ſollte man alſo meinen, müſſe die ariſtoteliſche Kritik ſich kehren. Aber ſiehe da, Ariſtoteles beanſtandet dieſen Punkt mit keinem Wort. Und wenn dieſes Schweigen, ſobald man ſich auf den Standpunkt unſerer modernen Interpreten ſtellt, höchſt ſeltſam erſcheinen muß, ſo ſchier noch mehr ein Vorwurf, den Ariſtoteles dem Anaxagoras tatſächlich macht. Er tadelt es nämlich, daß Anaxagoras nicht ähnlich, wie Empedokles ſeiner Freundſchaft den Streit, ſeinem Verſtand ein anderes

[1] Met. Λ, 10.

Prinzip entgegengeſtellt hat. Gewiß muß das zunächſt ſehr befremdlich erſcheinen, da ja auch Ariſtoteles kein anderes Prinzip ſeinem Verſtand entgegenſtellt, ja die Exiſtenz eines ſolchen wiederholt und aufs entſchiedenſte leugnet.

Doch alles Wunderſame verſchwindet wie mit einem Schlage, wenn man nicht bloß in einem, ſondern in zwei ſehr wichtigen Punkten die jetzt übliche Auffaſſung der ariſtoteliſchen Gotteslehre nach Maßgabe der von uns gegebenen Darlegung berichtigt. Wir haben nämlich nicht bloß gezeigt, daß man mit Unrecht dem ariſtoteliſchen Gott die Allwiſſenheit abſpricht, ſondern auch daß man fehlt, wenn man ihn nicht als einziges erſtes Prinzip der Welt, vielmehr nur als Beweger und Ordner für unabhängig von ihm gegebene Stoffe betrachtet. So gab man ſeinem Verſtand hier eine Ähnlichkeit mit dem anaxagoreiſchen, die er nicht hat, wie man dort eine Ähnlichkeit, die er hat, ihm raubte, und alterierte die Lehre des Ariſtoteles von den erſten Prinzipien der Dinge in der Art, daß das Bedürfnis nach einem dem Verſtand entgegengeſetzten wirkenden Prinzip für ihn ſelbſt unabweislich zu Tage treten würde. Wem etwas zur Ordnung vorliegt, dem kann es nicht anders als in einer gewiſſen anderen Poſition als jener, die er gibt, vorliegen; wie wir denn ſagten, wenn der ariſtoteliſche Gott die Himmelsſphären nur ineinander ſchachtelte, ſo müßten ſie, unabhängig von ihm, irgendwelche andere Poſition gehabt haben, aus der ſie in die dem Guten mehr entſprechende verſetzt werden. Inſoweit hatte auch Anaxagoras richtig geurteilt und für die unendlich kleinen Körperchen, die er den Allſamen nannte, die vollkommenſte Miſchung als Ausgangspunkt der weltordnenden Tätigkeit des Verſtandes angenommen. Aber warum waren ſie in dieſer Miſchung, da ſie doch auch getrennt ſein können? — Hier fehlt bei Anaxagoras jeder erklärende Grund, und ſo erſcheint denn Empedokles mit ſeiner alles einigenden Freundſchaft im Vorteil. Und wenn Ariſtoteles für ſeine Lehre nicht ebenſo das Fehlen eines Gegenſatzes zum Verſtande als einen Vorwurf fürchtet, ſo eben nur, weil ſeinem Verſtand kein ungeordneter Stoff zum Ordnen vorliegt, vielmehr er ſelbſt, wie wir zeigten, die einzige erſte Urſache der Welt, wie in bezug auf Bewegung und Ordnung, ſo in bezug auf das ſubſtanzielle Sein iſt.

Auch ein anderer Vorwurf, den Ariſtoteles der anaxagoreiſchen Gotteslehre macht, der nämlich, daß ſie das weltordnende Prinzip zunächſt ſeiner Natur nach zwar als Verſtand, aber nicht als von vornherein wirkliches Denken aufſtellt, hängt mit der Beſchränkung auf bloße Bewegung und Ordnung eines Gegebenen zuſammen. Denn um das von ihm unabhängig außer ihm Beſtehende zu ordnen, muß es daraufhin dasſelbe vor allem erfaſſen, alſo von ihm als Objekt bewegt werden. Und ſo erſcheint der ordnende Verſtand ſo wenig als der zu ordnende Stoff als das ver-

langte schlechthin unveränderliche Prinzip. Anders der Verstand des Aristoteles, der als einzige erste Ursache nur sich selbst zu schauen braucht, um alles aus seinem ersten Grunde zu erkennen.

XI. Die aristotelische Gottheit im Lichte seiner Lehre von den Prinzipien der Bevorzugung. Diese Belege könnten ins unabsehbare vermehrt werden, was aber der mir hier zugewiesene Raum nicht gestattet. Dagegen scheint es unerläßlich, die Argumente zu widerlegen, welche die modernen Interpreten für ihre Meinung anführen, und nachzuweisen, wie es mit ihrer angeblich zwingenden Kraft bestellt ist.

Vor allem nehmen sie die unendliche Vollkommenheit der aristotelischen Gottheit, die auch von ihnen als von Aristoteles unzweideutig ausgesprochen anerkannt wird, zum Anhaltspunkte. Diese verlangt, wie er selbst betont, daß der Gegenstand ihres Denkens nicht etwas Minderwertiges, sondern das denkbar vollkommenste Wesen sei. Und so lehre er denn, sagen sie, und müsse nach den Prinzipien seiner Werttheorie lehren, daß sein Gott nichts anderes erkenne als sich selbst.

Hiegegen ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, daß Aristoteles zwischen solchem unterscheidet, was durch sich, und was durch etwas anderes erkannt wird; bei welchem letzteren nicht es selbst, sondern jenes andere das Objekt ist. So hören wir im sechsten Kapitel des dritten Buches von der Seele, daß das Negative von uns nicht durch sich, sondern gewissermaßen durch das ihm Entgegengesetzte erkannt werde. Das Positive ist für uns hier Objekt, seine Form nehmen wir im Verstande auf, kommen aber so auch zu der Erkenntnis des derselben Entbehrenden. Dies hätte von unseren modernen Interpreten denn doch einige Beachtung verdient, und sie hätten sich fragen müssen, ob nicht, wie wir durch die aufgenommenen positiven Formen, auch die Gottheit durch die reine Wirklichkeit, die sie selber ist, zugleich mit sich auch noch anderes denken und erkennen könne, deswegen, weil es mit ihr als erstem Grund in notwendigem Zusammenhang steht, so daß das eine ohne das andere ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden kann. Alles sekundäre Positive, und mit ihm selbstverständlich zugleich das Negative, wird ihr dann kund sein, ohne daß sie etwas anderes zum Objekt hat als sich selbst.

Und diese Erwägung wäre umso mehr zu erwarten gewesen, als Aristoteles selbst an dem betreffenden Orte,[1] ähnlich wie vielfach anderwärts in den Büchern von der Seele, wenn er von unserm Denken spricht, auf das göttliche Denken, das sich in manchem so wesentlich von dem unsern unterscheidet, vergleichend hinüberblickt. Der göttliche Verstand kann nicht wie der unserige durch Aufnahme positiver Formen, im Hinblick also auf

[1] De An. III, 6 gegen Ende.

positive Objekte außer sich, auch das ihnen entgegengesetzte Negative erkennen. Wie also erkennt er das Negative? Aristoteles gibt die Antwort durch den Hinweis darauf, daß er das erste Prinzip von allem und als solches in seiner reinen Aktualität sich selbst Objekt ist. Unsere modernen Interpreten haben aber die trotz aller Kürze des Ausdrucks dem den Zusammenhang Überlegenden recht wohlverständliche Absicht der Bemerkung so wenig erfaßt, daß sie vielmehr meinen, Aristoteles wolle hier leugnen, daß Gott von etwas Negativem Kenntnis habe. Wie aber fände sich dies hier geleugnet? Doch wohl nicht dadurch, daß er sagt, das erste Prinzip habe sich selbst zum Objekt? Denn wenn hiemit schon gesagt wäre, daß Gott keinerlei negative Kenntnis habe, so wäre dieselbe ja auch für uns ausgeschlossen, da wir, wie Aristoteles zuvor gelehrt, immer nur Positives zum Objekte haben. So hat man sich denn hier nur durch ein schon gefaßtes Vorurteil behindern lassen, hat in die Stelle hineingelesen, was gar nicht darin steht und sie, welche geeignet gewesen wäre, über einen bei der Interpretation der aristotelischen Gotteslehre begangenen Irrtum aufzuklären, vielmehr oft geradezu als eine solche angezogen, welche jene aus der Mißdeutung anderer Stellen hervorgegangene Auffassung neu als richtig erhärte.

Doch ist dieser Hinweis auf den Unterschied, der nach Aristoteles zwischen »Erkanntsein« und »Gegenstand einer Erkenntnis sein« besteht, vielleicht noch nicht für jedermann befriedigend, vielmehr möchte einer sagen, nach den Principien der aristotelischen Güterlehre würde es der Vollkommenheit Gottes nicht bloß widersprechen, wenn er etwas anderes als das Allervollkommenste zum Objekt hätte, sondern auch, wenn er, in was immer für einer anderen Weise, etwas anderes als das Allervollkommenste erkännte. Und wenn er zu der Begründung des Satzes, daß es nicht gleichgiltig sei, was der vollkommenste Verstand zum Objekte habe, sage, es sei ja doch besser, einiges nicht zu sehen als zu sehen, so sei er doch sicher nicht minder als andere überzeugt, daß es auch besser sei, von etwas Unliebsamem keine Kenntnis zu haben, als zu ihr auf was immer für eine Weise gelangt zu sein. So würde denn die Kenntnis von irgend etwas Schlechtem mit seiner vollkommenen Seligkeit unverträglich sein; und so gewiß es also außer dem Guten auch Schlechtes gebe, habe darum Aristoteles seinem Gott die Allwissenheit absprechen müssen. Ja, da jedes minder Gute, mit dem Besseren verglichen, bereits schlecht zu nennen sei, so habe Aristoteles nach den Prinzipien seiner Güterlehre, um das göttliche Denken und seine Seligkeit in höchster Reinheit und Vollkommenheit zu erhalten, jede Erkenntnis von etwas anderem von ihm ausgeschlossen.

Damit scheinen nun aber zwei Stellen im Widerspruch zu stehen, worin Aristoteles die empedokleische Erkenntnislehre ad absurdum geführt zu

haben glaubt, weil nach ihr sein »allerglückseligster Gott« keine Kenntnis von dem Streite (dem bei Empedokles die Rolle des bösen Prinzips zufallen soll) haben würde. Und so haben sich denn schon im Altertum die Kommentatoren den Kopf darüber zerbrochen, wie die eine Stelle mit den andern zu vereinigen sei.

Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist aber ohne Zweifel diese: sowohl das würde Gottes Vollkommenheit entgegen sein, wenn irgendwelche Wahrheit von seinem Wissen ausgeschlossen wäre, als auch, wenn ihm von dem, was er erkännte, irgend etwas nicht lieb wäre, und so könnte denn der empedokleische Gott nach dem Urteil des Aristoteles in keinem Fall ganz vollkommen sein, weder wenn er von der ihm unliebsamen Existenz des Streites wüßte, noch wenn er sie ignorierte. Allein nach der Ansicht des Aristoteles gibt es eben ein solches dem guten Prinzip entgegenstehendes böses Prinzip nicht, vielmehr nichts anderes als Gott und die Welt, die als Ganzes, mit unendlicher Weisheit geordnet, als das denkbar vollkommenste Werk erscheint. Mag immer etwas, was ihr als Teil zugehört, losgelöst vom Ganzen gedacht, tadelnswert erscheinen, im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, erscheint es aufs vollkommenste gerechtfertigt. Nur in dieser Weise aber, die allein der Wahrheit entspricht, denkt es der notwendig Allwissende. So ist es denn nicht richtig, daß Gott, wenn er allwissend ist, auch etwas ihm Unliebsames erkennen muß, da vielmehr gerade seine Allwissenheit es verhindert, daß ihm irgend etwas anders als in der begehrenswertesten Weise geordnet erscheint.

Wenn aber gesagt wird, nach aristotelischen Prinzipien erscheine jedes kleinere Gut mit dem größeren verglichen schlecht, und wenn es zu diesem hinzukomme, so erscheine darum das Ganze schlechter als der eine seiner Teile, so läuft dies dem, was Aristoteles tatsächlich lehrt, schnurstracks zuwider. Das Prinzip der Summation von Gütern zu einem größeren Gut soll vielmehr nach seiner in der Topik, Rhetorik und auch sonst vielfach ausgesprochenen und geltend gemachten Überzeugung durchwegs, und möge auch der eine der Addenden noch so groß, der andere noch so klein sein, zu Rechte bestehen. Und so sieht man denn, daß, so gewiß die Welt, und infolge davon auch die Erkenntnis der Welt von Aristoteles als etwas Gutes gedacht wird, so gewiß auch die Erkenntnis Gottes von sich selbst, wenn sie nicht die Erkenntnis einer Weisheit wäre, die alle auf die Welt bezügliche Erkenntnis mit umfaßt, nicht als die allerbeste Erkenntnis gelten könnte. Ja, wie kann einer verkennen, daß auch von der Gottheit selbst derjenige eine relativ unvollkommene Kenntnis haben würde, welcher nicht wüßte, daß es als wesentliche Eigentümlichkeit ihr zukommt, erstes Prinzip aller Dinge zu sein und ihnen die vollkommenste Ordnung zu geben? Die Erkenntnis, welche die Gottheit von sich selbst hätte, erschiene

ſo nach gewiſſer Seite hin ſogar hinter jener, die wir von ihr haben, zurückzuſtehen. So ſchlägt denn die Reflexion auf die ariſtoteliſchen Prinzipien der Bevorzugung geradezu in das Gegenteil von dem um, was die modernen Interpreten daraus folgern wollen.

Und wie in dieſem Punkte, ſo zeigen ſie auch in jedem anderen Stücke ſich mit dem, was wir über ſeine Lehre von der Gottheit ſagten, im Einklang, während jede Abweichung von dem, was wir ſagten, ihnen widerſprechen würde. So z. B. wäre nicht bloß eine Beſchränkung der Erkenntnis auf die Gottheit allein ein Mangel, ſondern als ein Mangel erſchiene es auch, wenn ⟨was freilich auch aus anderem Grunde ausgeſchloſſen iſt⟩ die Welt als Objekt von Gott erfaßt würde, ſtatt von ihm in der Weiſe, daß er ſelbſt ſein Objekt iſt, erkannt zu werden. Denn nur indem Gott die Welt auf dieſe Weiſe erkennt, erkennt er ſie aus dem Grunde, und ſo, daß das der Natur nach Erſte auch das in der Ordnung ſeiner Erkenntnis Erſte iſt. Ariſtoteles hatte alſo den triftigſten Grund, aufs energiſchſte zu betonen, daß nicht Gott und die Welt, ſondern Gott allein Gegenſtand der göttlichen Erkenntnis ſei; nicht bloß, weil die von ſeinem Erkennen bedingte Welt ihm unmöglich ſchon als Gegenſtand mit vorliegen kann, ſondern auch, um die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens ins rechte Licht zu ſetzen. Ruhte doch ſeine Erkenntnis ſonſt, ſoweit ſie die Welt betrifft, auf dem Erfaſſen eines bloßen Daß; nun aber iſt ſie von vornherein eine Erkenntnis aus dem Grunde, welche, wie Ariſtoteles ſich einmal ausdrückt, im Vergleich mit jener etwas Ehrwürdiges ⟨*τίμιον*⟩ iſt.

Ebenſo ſpricht es Ariſtoteles aufs entſchiedenſte aus, daß jede Macht zum Guten gehöre, und ſomit würde ſein Gott nicht unendlich gut ſein, wenn er nicht allmächtig wäre. Er ſpendet einmal dem Dichter Agathon Beifall, wenn dieſer ſagt, nur das Eine ſei ſelbſt für die Gottheit unmöglich, Geſchehenes ungeſchehen zu machen. Und wie wenig es ihm einfallen konnte, geringer als dieſer Dichter über die Macht der Gottheit zu denken, mag einer, dem ſelbſt nach dieſem Worte noch ein Zweifel bleibt, aus dem erſehen, was ſein Schüler Theophraſt in dem uns erhaltenen Bruchſtück ſeiner Metaphyſik ſagt: »Wir werden doch von der Macht der Gottheit nicht Geringeres glauben, als weſſen Zeus in den Verſen des Homer ſich rühmt: ‚O, wenn ich wollte, ich würde das Meer und die ganze Erde aus der Tiefe emporheben‘«.

Zur Macht gehört aber Wille und Freiheit, und ſomit würde, wenn Ariſtoteles dieſe ſeiner Gottheit nicht zuerkannt hätte, abermals eine Diſſonanz zwiſchen ſeinen Grundſätzen für die Beſtimmung des Guten und Beſſeren und ſeiner Lehre von der unendlichen Vollkommenheit Gottes beſtehen.

XII. Gottes einheitliche Tätigkeit, ſein rein theoretiſches Leben. Doch die modernen Interpreten berufen ſich noch im beſonderen auf

einige Ausſprüche, in welchen ſie der Gottheit jede Werktätigkeit abgeſprochen glauben, und die Wichtigkeit der Sache nötigt uns, keinen von ihnen unberückſichtigt zu laſſen.

Ariſtoteles ſagt von der Gottheit:

1. ſie führe kein poietiſches Leben, d. h. keines, das ſich Werke zum Zweck ſetzt;

2. ſie führe auch kein praktiſches Leben, ähnlich dem Politiker und demjenigen, welcher ſich in den Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltſamkeit uſw. übt;

3. ſie und das Weltall hätten keine Tätigkeit, die nach außen geht;

4. ihr Leben ſei vielmehr ein theoretiſches, d. h. das ganze es beſeligende Gut beſtehe in der Erkenntnis ſamt der daran geknüpften Luſt.

Solche Äußerungen ſcheinen ihnen ein in der Art zwingender Beweis dafür, daß der Gottheit nichts unſerm freiwilligen Handeln und Wirken nach außen Ähnliches zukommen könne, daß ſie ſich durch noch ſo zahlreiche, dem widerſprechende Stellen nicht im mindeſten mehr belehren laſſen. Und es muß, wenn man auf dieſe hinweiſt, wieder die Hypotheſe herhalten, daß Ariſtoteles vielfach das Gegenteil von dem ſage, was er denke. Aber auch hier hätte man, wenn man nur ein wenig in den allgemeinen Geiſt der ariſtoteliſchen Lehre eingedrungen wäre, oder auch nur den nächſten Zuſammenhang der Stellen genugſam berückſichtigt hätte, die ganze Schwierigkeit alsbald verſchwinden ſehen.

Wenn es z. B. [1] heißt, Gott führe kein poietiſches Leben, ſo leugnet Ariſtoteles von der Gottheit nichts, was er nicht ebenſo von jedem Menſchen, namentlich von jedem, der nur einigermaßen vernünftig lebt, in Abrede ſtellt. Denn auch für uns kann es nicht richtig ſein, wenn wir unſere Glückſeligkeit in einem außer uns liegenden Werke ſuchen. Nicht der Beſitz eines ſolchen Werkes, unſere eigene edle Tätigkeit, ſei es die der Betrachtung oder der Gerechtigkeit im weiteſten Sinn des Wortes, kann uns nach Ariſtoteles glückſelig machen. Es iſt nur ſelbſtverſtändlich, daß darum Ariſtoteles ſolches auch von der Gottheit nicht annehmen kann. Ja, für ſie iſt es umſomehr ausgeſchloſſen, als bei ihr eine Rückwirkung des Werkes auf den Werkmeiſter unmöglich iſt.

Wenn Ariſtoteles aber [2] weiter ſagt, die Gottheit führe auch kein praktiſches Leben, ſo müſſen wir uns auch hier zunächſt das, was damit geſagt iſt, voll verdeutlichen. Er will ſagen, daß ihr Leben nicht dem eines Mannes ähnlich ſei, der in der Übung ethiſcher und politiſcher Tugendakte ſeine Glückſeligkeit findet. Die Klugheit bei der Beratung von praktiſchen Fragen, die zu entſcheiden ſind, und die Tapferkeit in Gefahren, welche am ſchönſten hervortritt, wo einer um des Edelſchönen willen das Leben ſelbſt

dahin gibt; die Enthaltſamkeit, welche ſich ebenſo am glänzendſten bewährt, wenn wir der mächtigſten Anlockung einer Luſt aus Liebe zum Edlen widerſtehen; die Gerechtigkeit, die ſich am ſchönſten da offenbart, wo es in der Macht eines Armen läge, ſich ungeſtraft durch Beeinträchtigung eines anderen überſchwänglich zu bereichern; die Freigebigkeit, welche am herrlichſten ſich zeigt, wenn man andern zuliebe die größten Opfer an allen niederen Gütern bringt: dieſes und Ähnliches ſind die edlen Betätigungen, in welchen das praktiſche Leben ſeine Seligkeit findet. Ariſtoteles hält es nun für lächerlich, wenn man die Seligkeit der Gottheit in die Seligkeit eines ſolchen praktiſchen Lebens ſetzen wollte. Schriebe man ihr Tapferkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es auch für ſie Gefahren gebe; ſchriebe man ihr Enthaltſamkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es auch Gelüſte für ſie gebe, welche ſie zum Böſen anregten; ſchriebe man ihr Gerechtigkeit zu, ſo erklärte man damit, daß auch zu ihrer Glückſeligkeit äußere Dinge beitrügen und ſie, da dieſe nicht alle ihr gehörten, in die Verſuchung komme, die Rechtsgrenze zu überſchreiten, während ſie, von keinem ihrer Werke eine Rückwirkung empfangend, in keinem von ihnen etwas unſerem Eigentum Ähnliches beſitzt, und andererſeits, da ja alles außer ihr ihr Werk iſt, als unbeſtreitbar unumſchränkte Herrin von allem erſcheint. Auch freigebig ſie zu nennen, wäre nach Ariſtoteles lächerlich. Und er begründet dies mit einem in ſeiner Kürze manchem vielleicht rätſelhaften Worte. Er ſagt nämlich: wem aber ſollte ſie geben? — Es könnte einer ſich verſucht fühlen, auf ſich ſelbſt als einen hinzuweiſen, der gar manches von höheren und niederen Gütern ſich von ihr erbitten möchte; und ſpricht nicht in derſelben Ethik Ariſtoteles von einem Geſchenk Gottes ‹θεοῦ δώρημα›? ja, lehrt er nicht darin, daß wir für alle edlen Güter und auch für die niederen, ja für die Exiſtenz ſelbſt, der Gottheit zum Dank verpflichtet ſeien? — Doch das Rätſel löſt ſich ſofort, wenn wir erwägen, daß dieſes alles, was wir von der Gottheit empfangen, nicht mit den Gütern ſich vergleichen läßt, um die es ſich bei der Freigebigkeit handelt. Das ſind ja ſolche, welche bis dahin dem Freigebigem ſelbſt als Güter angehört hatten, und deren er ſich, indem er ſie dem anderen ſchenkt, entäußert. Je größer dabei das Opfer und der perſönliche Verluſt, um ſo ſchöner der Akt der Freigebigkeit. Für Gott aber, wie immer er für uns der Quell der höchſten Güter iſt, iſt es doch unmöglich, etwas von dem, was ſein Gut ausmacht, an uns abzutreten, ſowohl weil er nichts verlieren, als auch ‹und das iſt, was Ariſtoteles hervorhebt› weil wir des göttlichen Weſens, in welchem Gottes ganzes Gut, ſein Denken und ſeine edle Liebe und ihre Seligkeit beſteht, teilhaft zu werden nicht fähig ſind. Und was von uns, muß von jedem, was außer Gott beſteht, geſagt werden. So entfällt denn bei dem ariſtoteliſchen Gott die Möglichkeit eines Lebens, wie unſer praktiſches Leben

und auch einer Seligkeit, wie wir sie in unserer Opferfreudigkeit erfahren, vollständig.

Aber auch ein Beraten kann man ihm nicht zuschreiben. Bezieht sich doch alle Beratung auf bloß Tatsächliches, nicht auf Notwendiges, und, wie Aristoteles in seiner Physik sagt, hat, selbst in Sachen der Kunst, der, welcher alles weiß, was das Beste ist, eine Beratung nicht mehr nötig. Wir haben nun aber gesehen, daß der aristotelische Gott, wie er in seinem notwendigen Selbstdenken notwendig alles denkt, in seiner notwendigen Selbstliebe notwendig alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit sich liebt und das Bestmögliche als Bestmögliches eo ipso mit Notwendigkeit am meisten liebt, und also ohne jede vorbereitende Beratung die bestmögliche Welt jeder anderen vorzieht und für sie sich von Ewigkeit entschieden findet. Seine Erkenntnistätigkeit ist also durchaus nicht unserer beratenden ähnlich. Sie ist vollendet und in aller und jeder Beziehung, um mich modern auszudrücken, so apodiktisch, wie in bezug auf ihr eigentliches Objekt, nämlich das göttliche Denken selbst. Damit, daß, wie das Denken auch die Liebe Gottes, die mit ihm identisch ist, auf alles Gute sich erstreckt und als allmächtiger Wille die Ursache von allem Guten außer ihm ist, steht es also keineswegs im Widerspruch, wenn Aristoteles sagt, daß das Leben der Gottheit nicht unserem praktischen Leben analog zu denken sei.

Verlangte dieser Einwand eine etwas längere Erläuterung, so zeigt sich dagegen [3] die aus der Politik angezogene Stelle, wo Aristoteles sagt, Gott und die Welt hätten keine Aktionen nach außen, um so einfacher verständlich. Er macht nämlich diese Bemerkung zur Illustration des Gedankens, daß ein Staat auch ohne Verkehrsbeziehungen zu andern Staaten, wie z. B. wenn er ganz abgeschieden auf einer Insel läge, recht wohl sein Selbstgenügen haben könnte. Diesen Staat vergleicht er nun mit dem von der Gottheit regierten Weltall. Das Weltall ist nicht im Verkehr mit einem anderen Weltall, zu welchem sein Fürst Beziehungen anknüpfte. Die Aktionen, die hier Gott abgesprochen werden, sind solche, die über die Grenzen seines Reiches hinausgehen würden. Dieser Vergleich mit dem Fürsten einer isolierten Insel ist nicht bloß nichts, was dem widerspricht, daß Gott mit Bewußtsein und Willen die Welt regiert, sondern etwas, was dieser Lehre Zeugnis gibt.

Und noch deutlicher und unverkennbarer wird dieses Zeugnis durch das, was unmittelbar nachfolgt. Denn da hören wir Aristoteles von der für einen Staat wünschenswertesten Größe sprechen. Er darf nicht zu klein sein, meint er, aber doch auch nicht eine übermäßige Größe haben, wo dann menschliche Kraft nicht mehr ausreichen würde, ihn genugsam ordnend zu beherrschen. Wenn wir die Macht der Gottheit hätten, dann wäre freilich gegen die Ausdehnung eines Staates über die ganze Erde nichts mehr zu

ſagen, und tatſächlich bringt ja auch die Kraft Gottes, indem ſie Himmel und Erde beherrſcht, ein Reich von gewaltigſter Ausdehnung zu vollkommenſter Ordnung. Kein Wort kann klarer der Werktätigkeit Gottes Zeugnis geben als das, welches Ariſtoteles hier anwendet, indem er von der gottbeſtimmten Weltordnung ſagt, ſie ſei »Werk einer göttlichen Macht« ⟨θείας δυνάμεως ἔργον⟩.[1]

Wie nun aber hier die von unſeren Gegnern angezogene Stelle, wenn man den Zuſammenhang erwägt und das unmittelbar Nachfolgende mitbeachtet, nicht bloß aufhört, für ſie zu ſprechen, ſondern geradezu gegen ſie Zeugnis gibt, ſo gilt das Gleiche [4] auch von jener, wo Ariſtoteles von der Gottheit ſagt, daß ihr Leben ein theoretiſches Leben ſei. Man will aus ihr ſchließen, daß der ariſtoteliſche Gott nichts wirke oder ⟨da dies denn doch zu auffällig ſeinen beſtimmteſten Äußerungen auch in dem Buch Λ der Metaphyſik ſelbſt, welches am eingehenſten von der Gottheit handelt, widerſtreitet⟩, ihr wenigſtens jede Vorſehung und Fürſorge für etwas zur Welt Gehöriges abgeſprochen wiſſen. Doch der Zuſammenhang der Stelle iſt dieſer: Ariſtoteles will den Vorzug des theoretiſchen Lebens vor dem praktiſchen erweiſen und führt dafür an, daß jenes dem Leben der Gottheit am ähnlichſten ſei. Und hieran knüpft ſich ihm eine doppelte wichtige Folgerung. Einmal iſt immer das dem Vollkommenſten Ähnlichere ſelbſt das Vollkommenere. Dann aber liebt unzweifelhaft, ähnlich wie auch wir es tun, die Gottheit die ihr Ähnlichſten am meiſten, ſomit wird ſie diejenigen, welche das theoretiſche Leben führen, einer beſonders liebreichen Fürſorge teilhaft werden laſſen. Dieſe zweite Folgerung aus dem Satze, daß das Leben der Gottheit ein theoretiſches ſei, iſt von der Art, daß ſie, ſo möchte ich meinen, jedem die Augen öffnen muß, der verſucht iſt, die Lehre von dem theoretiſchen Leben der Gottheit ſo zu deuten, als ob ſie die Fürſorge Gottes ausſchlöſſe. Ariſtoteles hält ſie ſo wenig für damit unvereinbar, daß er daraus geradezu zu Gunſten ihrer argumentiert. Nun hat man freilich die Kühnheit gehabt zu behaupten, in dieſer Erörterung ſei die Prämiſſe ernſt zu nehmen, die Folgerung aber nicht. Sie ſei nur eine populäre Anpaſſung an die Meinung derer, die nicht darüber aufgeklärt ſind, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretiſches iſt. Allein was iſt offenbarer, als daß Ariſtoteles in der Folgerung zu ſolchen ſpricht, welche er in der Prämiſſe ſelbſt eben mit ſeiner Lehre, daß das Leben der Gottheit ein theoretiſches ſei, bekannt gemacht hat? Und er muß doch wohl vorausſetzen, daß ſie die Theſe noch im Bewußtſein haben, wenn er ſie auf Grund ihrer die Folgerung ſelbſt ziehen läßt.

---

[1] Polit. VII, 4 p. 1326a 32.

Den wahren Sinn der von Aristoteles so energisch geltend gemachten Behauptung, daß Gottes Leben ein theoretisches und kein praktisches oder poietisches sei, habe ich schon im Vorstehenden dargetan, will ihn aber, da von ihrem Verständnis das der ganzen Gotteslehre wesentlich bedingt ist, noch einmal wiederholen und eingehender erläutern. Aristoteles nennt ein Leben theoretisch oder praktisch oder poietisch, je nachdem es sein höchstes Gut, in Rücksicht worauf alles andere begehrt wird, in dem Erkennen oder in der Betätigung ethischer Tugend oder in Werken, die durch Kunst hervorgebracht werden, erblickt. Wäre Gottes Leben ein poietisches, so bestände sein höchstes Gut in Werken, die er hervorbringt, und diese müßten besser sein als die göttliche Tätigkeit selbst. Das scheint Aristoteles aber handgreiflich absurd. Wäre Gottes Leben praktisch, so bestände sein höchstes Gut wohl in einer gewissen inneren Seligkeit, aber in einer, die wesentlich als eine schöne Opferfreudigkeit zu begreifen wäre, wie wir sie im Falle einer edlen Entsagung gegenüber lockendem Genuß, einem mutigen Bestehen höchster Gefahren, einer Hingabe und Aufopferung von dem, was wir haben und sind, erfahren mögen. Aber auch dieses wäre absurd. Kein Gut der Gottheit kann veräußerlich sein und Lockungen und Gefahren können für sie nicht bestehen. Sagt man dagegen, Gottes Leben sei theoretisch, also sein höchstes Gut Erkenntnis, so sagt man etwas, was vollkommen dazu stimmt, daß er selbst sein höchstes Gut ist. Denn er ist ja, wie wir hörten, eine Erkenntnis und besitzt in ihr die unendliche Seligkeit. Ihr Gegenstand ist er selbst und nur er selbst, was aber, wie wir sahen, nicht ausschließt, sondern wegen der Vollkommenheit seines Erkennens sogar einschließt, daß nichts seiner Erkenntnis entzogen ist, vielmehr alles aufs allervollkommenste in seinem ersten Grunde erkannt wird. In Rücksicht auf seine Allmacht erkennt er alles Mögliche und liebt es mehr minder nach dem Maß seiner Ähnlichkeit mit ihm selbst und wählt und will von Ewigkeit in Rücksicht darauf die bestmögliche Welt, und ist eben dadurch das erste und totale Prinzip ihres Seins. Trotzdem die höchstmögliche Ähnlichkeit mit ihm dabei maßgebend ist, erscheint aber sein Wirken ganz selbstlos, denn er gewinnt nichts dadurch, er gibt nur, ohne wieder zu empfangen. Die Existenz der Welt macht keinen Teil seines Lebensgutes aus, und wenn er sie gewiß auch mit Wohlgefallen erkennt, so ist doch dies Wohlgefallen, wie die Erkenntnis selbst, ein apriorisches. Und wie die Erkenntnis der Welt in der Erkenntnis seiner selbst, so ist das Wohlgefallen an der Welt in der Seligkeit, die er in dem Bewußtsein seiner selbst empfindet, mitgegeben. So ist denn die Seligkeit des Lebens Gottes nur der Seligkeit unseres theoretischen Lebens vergleichbar, wenn diese auch endlich und beschränkt, die Seligkeit des göttlichen Lebens dagegen unendlich ist.

Und die Ähnlichkeit beſteht nicht allein darin, daß ſeine Seligkeit eine Freude am Erkennen iſt, ſondern auch an einem Erkennen, das unſerem theoretiſchen Erkennen mehr gleicht als unſerem praktiſchen. Denn Gott erkennt, was er erkennt, als notwendig; nicht bloß ſich, ſondern auch alles andere, was als Werk ſeines freien Willens zur Wirklichkeit gelangt. Denn es iſt unmöglich, daß das unendlich vollkommene Weſen anderes als das Beſtmögliche will; und wer etwas darum aus ihm als letztem Grunde erkennt, erkennt es als notwendig. Und ſo wird denn von Ariſtoteles die Erkenntnis Gottes auch nicht als Kunſt ⟨τέχνη⟩ oder Beratenheit ⟨φρόνησις⟩ oder praktiſche Wiſſenſchaft ⟨ἐπιστήμη πρακτική⟩, ſondern als Weisheit ⟨σοφία⟩ bezeichnet, die nicht auf Kontingentes, ſondern auf ewig Notwendiges geht. Ja, unſere Weisheit geht ſogar auf eben das, worauf die göttliche Weisheit geht; ſie iſt die Philoſophie von den göttlichen Dingen und die Philoſophie und die Wiſſenſchaft, die der Gottheit ſelbſt zuzuſchreiben iſt.[1] Wie alſo könnte man noch bezweifeln, daß der, welcher in ihren Betrachtungen ſeine Seligkeit findet, mehr als der, welcher in der Philoſophie der menſchlichen Dinge und in ihrer Anwendung im praktiſchen Leben ſein höchſtes Gut erblickt, der Gottheit ähnlich lebe?

Daß der theoretiſch lebende Menſch gar keine ſegensreiche Einwirkung auf andere habe, iſt nicht die Meinung des Ariſtoteles. Er mag andere belehren und ſo ihr höchſter Wohltäter werden. Wenn die Gottheit trotz ihrem rein theoretiſchen Leben der Quell alles Segens für die Welt wird, könnte man dies alſo nur eine neue Ähnlichkeit nennen. Auch iſt der höchſte Segen unter allem Guten, was ſie ſpendet, nach Ariſtoteles eben jene Weisheit, deren die Gottgeliebteſten ſich erfreuen. Und wie die ganze niedere Welt vorzüglich um des Menſchen willen da iſt, der wie ein irdiſcher Gott in ihr thront, ſo ſoll, wie Ariſtoteles in der Politik lehrt, die ganze menſchliche Geſellſchaft wieder das Leben der Weisheit zum Ziel haben, ſo daß die ganze Ordnung der niederen Natur in dem Leben des Weiſen gipfelt.

Und hiemit, ſo bedeutungsvoll es erſcheinen muß, iſt noch nicht einmal alles geſagt, wodurch man zeigen kann, daß der Vergleich der Gottheit mit dem ein theoretiſches Leben führenden Menſchen nach der Weltanſchauung des Ariſtoteles der denkbar zutreffendſte iſt. Um dies zu erkennen, muß man wie das Diesſeits auch das Jenſeits berückſichtigen. Wir können dies erſt an ſpäterer Stelle tun und werden darum darauf zurückkommen. Wenn wir finden ſollten, daß nicht bloß die ganze unorganiſche Welt und das ganze Reich der niederen Lebeweſen um des Menſchen willen, ſondern auch das ganze diesſeitige Leben um des jenſeitigen Lebens

[1] Vgl. Met. A, 2.

willen da iſt, und das jenſeitige Leben ein rein theoretiſches und ein Teilnehmen an der Erkenntnis Gottes ſelbſt iſt: dann werden wir es zugleich erſt voll verſtändlich finden, wie die Abſicht des Weltalls auf die größtmögliche Verähnlichung mit der Gottheit gerichtet iſt, und wie das Wirken Gottes nach außen in der Tat nicht dem eines Künſtlers oder Politikers, ſondern etwa nur eines Lehrers vergleichbar iſt, der, was er ſelbſt erkennt, auch andern als Erkenntnis mitteilt. Was Gott ſonſt noch wirkt, erſcheint in ganz ähnlichem Lichte, wie beim Lehrer die Bewegung der Luft durch die Stimme oder die eines Griffels, mit dem er das lehrende Wort auf einer Tafel aufzeichnet.

XIII. Die Gottheit und die angebliche Unmöglichkeit ſelbſtloſen Wollens. Doch ich habe hier noch einem anderen Einwand zu begegnen und zu zeigen, wie auch er nur daraus ſeinen Urſprung nimmt, daß man bei der Erörterung eines einzelnen Punktes das Ganze der Lehre des Ariſtoteles nicht genügend vor Augen hat. Zeller meint, daraus, daß der ariſtoteliſche Gott durch das Daſein der Welt nicht das mindeſte gewinne, folge nach ariſtoteliſchen Prinzipien unabweislich, daß er ſie nicht wollen könne, indem jedes Motiv zu einem ſolchen Wollen entfalle. Man könne nach Ariſtoteles nichts ſelbſtlos lieben und wollen, vielmehr immer nur, weil und inſoweit es die eigene Glückſeligkeit erhöhe. Man muß aber ſtaunen, wenn man bei einem gelehrten Kenner des Ariſtoteles ſolche Worte lieſt, die mit ſeinen ausdrücklichen Erklärungen in der Ethik und insbeſondere in den Büchern von der Freundſchaft in Widerſpruch ſtehen. Da lehrt er, daß man, wenn auch vielleicht ſich ſelbſt am meiſten, doch auch andere um ihrer ſelbſt willen liebe, und daß man ſelbſtlos ihr Glück anſtrebe, wie dies insbeſondere bei der Mutterliebe oft ganz auffallend hervortrete. Der iſt nach ihm kein wahrer Freund, der nur um ſeines eignen Vorteils willen und nicht vielmehr ganz ſelbſtlos das Gute des Freundes will und ihm dient. Wenn dieſe ſelbſtloſe Liebe des Freundes auch dadurch bedingt ſein mag, daß er uns ähnlich und dadurch gewiſſermaßen unſer anderes Ich zu nennen iſt, ſo ändert dies nichts daran, daß wir nicht für uns, ſondern für ihn das Gute wollen. Vielmehr heißt er gerade darum, weil wir ſein Wohl als ſolches wie unſeres als ſolches wollen, mit vollſtem Rechte erſt unſer anderes Ich. Daß auch bei Gott eine ſolche Ähnlichkeit mit dem von ihm geliebten, bevorzugten und ſelbſtlos mit Gütern beſchenkten Werke beſteht, haben wir geſehen. Dieſe iſt aber nach dem Geſagten ſicher kein Grund, ſeine Gaben nicht vollkommen ſelbſtlos zu nennen, ſondern macht nur deren volle Selbſtloſigkeit in ihrem Einklang, ja in ihrer innigſten Einheit mit ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt verſtändlich.

XIV. Aporien zur Theodicee. Gott iſt unendlich vollkommen. Er iſt die alleinige, allbeſtimmende, erſte Urſache der Welt. Die Welt

muß darum tadellos vollkommen, eine gleichgute oder bessere undenkbar sein. Aber wie stimmt das, was uns die Erfahrung zeigt, zu dieser Forderung? Ja, schließt nicht manches, was schon vermöge des Satzes des Widerspruchs an und für sich feststeht, von vornherein den Gedanken einer bestmöglichen Welt aus? — Aristoteles hält, wie eine unendliche Vielheit, auch eine unendliche Ausdehnung für etwas Widersprechendes. Aber über jede endliche Grenze hinaus scheint größeres möglich. Und wie sollte, wo es sich um Gutes handelt, nicht jedes Mehr auch ein Besser sein? Bietet dies von vornherein eine Schwierigkeit, so erheben sich andere auf Grund der erfahrungsmäßig gegebenen Tatsachen oder zum mindesten auf Grund dessen, was Aristoteles dafür hielt. Von dem, was zur bestmöglichen Welt gehört, sollte man meinen, müsse jegliches in sich selbst betrachtet gut sein, wo dann Gutes zu Gutem sich addiert. Oder wenn einiges nur um des Nutzens willen einen Wert haben sollte, so sollte man meinen, müsse doch das an sich Gute hinter dem bloß Nützlichen an Umfang nicht ganz und gar zurückstehen. Aber tatsächlich scheinen wir das Gegenteil zu finden. Ein in sich Gutes ist nur da gegeben, wo Bewußtsein ist, und insbesondere da, wo dieses seine höheren Stufen erreicht. Was im Menschen als solches Wert hat, ist darum nach Aristoteles nur das höhere geistige Leben des Weisen und Gerechten. Aber blicken wir auf die Welt, so scheint neben dem Leblosen das Lebendige in ungleich geringerem Maß gegeben, und insbesondere das Menschengeschlecht, in dem allein die Fähigkeit zu einem höheren Leben in Tugend und Wissenschaft vorhanden ist, spärlich ausgestreut. Und hier wieder, wie wenige gelangen dazu, ihre Geistesgaben entsprechend auszubilden und in ihrer Betätigung selig zu sein! Wenn wir in den Dingen natürliche Tendenzen bemerken, d. h. wenn es den Anschein hat, als seien sie von einem Verstand ihrer Natur nach hervorgebracht und zu etwas geordnet, und so ihnen eine gewisse Aufgabe gesetzt: so scheinen doch diese Tendenzen sich fort und fort zu kreuzen. Und so kommt es in den häufigsten Fällen, in der sublunarischen Welt wenigstens, zu Mißbildungen. Und dieselben müssen am meisten befremdlich sein, wenn sie sich sogar bei jenen, wie gesagt, der Zahl nach sehr zurückstehenden Wesen finden, welche allein in ihren Tätigkeiten uns etwas in sich selbst Gutes zeigen. Denn wenn da und dort ein Mensch in seinem Tun sich als ein schönguter erweist und zu der beseligenden Betrachtung der Gottheit erhebt, so sehen wir bei den meisten vielmehr Untugend und Torheit. Und dazu kommt noch eine Fülle von Leid und Bedrückung, von denen gerade auch die Besten nicht verschont bleiben. Wo ist hier ein Walten der Gerechtigkeit? Wo findet sich der Satz bewährt, daß Gott mit seiner Vorsehung für die ihm Ähnlichsten mit besonderer Liebe Sorge trage? Wie erklärt sich diese Fülle von Mißständen? Etwa aus der Freiheit des

Willens? Aber wenn dieſe Schranken ſetzt, wie iſt dann die Gottheit noch allbeſtimmend? Wenn ſie aber keine ſetzt, wie können wir dann überhaupt noch von Freiheit reden? Und erſcheint dann nicht ſtatt des Menſchen der Gott als der Schuldige?

Ergeben ſich dieſe Schwierigkeiten in Betracht der ſublunariſchen Welt, iſt dafür wenigſtens der Blick auf die himmliſche befriedigender? Allerdings zeigen ſich hier, wenn man ſie mit den Augen des Ariſtoteles anſchaut, nicht jene ſo häufigen und auffälligen Störungen einer natürlichen Tendenz durch eine andere. Den Fixſternhimmel denkt er ſich im Anſchluß an die gerühmteſten Aſtronomen ſeiner Zeit, Eudoxus und Kallippus, als eine Kugelſchale, welche die geſamte räumliche Welt abſchließt und in ihrer ſtets gleichmäßigen Rotation für uns das Zeitmaß abgibt. Da ſie regelmäßig in ſich ſelbſt ſich dreht, ſo kann ſie auch, als wenn ſie ruhte, als ein Anhalt zur Ortsbeſtimmung betrachtet werden; man braucht nur zugleich die Zeit mit zu berückſichtigen, und nach vierundzwanzig Stunden kehrt dieſelbe Lage genau wieder. Aber auch die ſcheinbar unregelmäßige Bewegung der Planeten glaubten jene Aſtronomen aus einer Kombination von mehreren in einander geſchachtelten Kugelſchalen, von denen jede regelmäßig rotiere, die niederen aber zugleich von der Rotation der höheren mitbeſtimmt würde, erklären zu können; was alles Ariſtoteles auf ihre Autorität hin annahm, indem er nur noch einige reſolutive Sphären einfügte, wo dann der Satz, daß jede höhere Sphäre für die niederen mitbeſtimmend ſei, allgemeingiltig erſchien, und ſo das ganze himmliſche Syſtem zu einer größeren Einheit gebracht wurde. Von der niederen Welt her ſollte die himmliſche einen Einfluß nicht erfahren. Aber wenn ſich ſo am Himmel nichts zeigte, was den Mißgeburten und anderen Uregelmäßigkeiten in der ſublunariſchen Welt ähnlich iſt, war darum der Anblick in teleologiſcher Beziehung ſchon befriedigend zu nennen? — In keiner Weiſe. Die Rotationen von Kugelſchalen, die nur in ihrer Richtung und Winkelgeſchwindigkeit ſich unterſcheiden, ſind denn doch ein gar einförmiges Schauſpiel. Und iſt denn damit irgendwelches Bewußtſein verbunden? Ariſtoteles hatte einſt in ſeinen Dialogen den Geſtirnen noch Sehen und Hören zugeſchrieben, aber in ſeiner reiferen Zeit war er ganz davon zurückgekommen. Und hatte er auch da wegen eines Einfluſſes, den jede von dem Geiſt, der ihr Natur und Bewegung gibt, empfängt, ſie zunächſt noch beſeelt gedacht, ſo verbeſſert er im zwölften Buch der Metaphyſik auch dieſen Ausſpruch und ſetzt neben »Seele« ‹ψυχή› berichtigend den Ausdruck »Verſtand und Begehren« ‹νοῦς καὶ ὄρεξις›. Der bewegende Verſtand als völlig leidenslos', kann nicht durch das, was er da wirkt, gewinnen, in ſich ſelbſt aber ſcheint die himmliſche Körperwelt als unbewußt wertlos. Es bliebe alſo nichts als der Einfluß der großen Himmelsmaſchine

auf die ſublunariſche Welt, der ſie als gerechtfertigt erſcheinen laſſen könnte. Aber wir ſahen ja, wie es mit dieſer beſtellt iſt, und die Armſeligkeit des Erfolges erſcheint dann um ſo jämmerlicher im Hinblick auf dieſen koloſſalen Aufwand von Mitteln.

In der knappen Skizze, welche uns Metaphyſik Λ von dem Ganzen der ariſtoteliſchen Weisheitslehre gibt, finden wir von dieſen Schwierigkeiten das meiſte gar nicht, anderes nur mit kurzem Worte berührt. Den eben erwähnten Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde erklärt Ariſtoteles hier durch Vergleich mit dem Unterſchied der Freien und der Unfreien, wie Sklaven und Tiere in einem Hausweſen: »Zu einem iſt alles geordnet. Aber es iſt in der Welt wie in einem Hauſe, mit dem es ſchlecht beſtellt iſt, wenn die Freien aus eigener Tendenz nicht auf das Wohl des Ganzen, ſondern auf beliebig anderes ausgehen, da ſein Gedeihen vielmehr verlangt, daß dieſe bei allen oder den meiſten ihrer Beſtrebungen etwas ihm Dienliches im Auge haben, während Sklaven und Tiere aus eigenem Antrieb wenig tun, was dem Gemeinweſen dienlich iſt, mehrenteils dagegen beliebig anderes anſtreben. Die Natur eines jeden Dinges iſt nämlich das Prinzip für die ihm eigene Tendenz, die, in jedem Ding vorhanden, doch bei einem Teil vielfach gehemmt, in ihrem Wirken oft nicht zum vollen Ausdruck gelangt; immer aber in gewiſſem Maße, wie es denn z. B., wenn auch Gleichartiges nicht immer völlig Gleichartiges erzeugt, nie vorkommt, daß nicht wenigſtens irgend ein wirkliches Ding entſteht, und ſo anderes namhaft zu machen iſt, was, da die natürliche Tendenz dazu immer dem Beſten des Ganzen entſpricht, niemals eine Ausnahme erleidet«.

Vielmehr geht Theophraſt in ſeinem metaphyſiſchen Fragment auf die hier ſo naheliegenden Aporien ein; und wie ſollten ſie dem grübelnden Geiſt des Ariſtoteles fremd geblieben ſein, der in der Schrift von dem Himmel ſogar einmal ein Bedenken gegen die Theodicee aufwühlt, an das weder Leibniz ſelbſt noch ſein ſcharfſinniger Opponent Bayle gedacht hat?[1] Wäre es zu einer ausgeführten Metaphyſik gekommen, wie ganz anders reiche Erörterungen würden wir hier beſitzen!

Gewiß hätten wir auch mit Theophraſt ihn geltend machen hören, daß man von uns bei ſo vieler Unkenntnis nicht für jegliches die Angabe des Warum verlangen dürfe. Damit, daß wir dies nicht tun können, iſt, wie

[1] Es läuft im weſentlichen auf die Frage hinaus, ob die Welt nicht genau ſo vollkommen wäre, wie ſie iſt, wenn alles in ihr ſo, wie es ſich in einem Spiegelbild von ihr darſtellen würde, verliefe. Ariſtoteles kann ſelbſtverſtändlich keinen Grund überwiegender Güte ausfindig machen und hat ein deutliches Gefühl davon, wie wenig befriedigend ſeine Verſuche in dieſer Richtung ſind. Doch er ſchreibt ihr Mißlingen ganz ſo, wie es Leibniz getan haben würde, einzig ſeiner Unfähigkeit, alles zu erklären, zu, ohne deshalb im mindeſten in ſeiner optimiſtiſchen Überzeugung erſchüttert zu werden. Nichts kann für die tiefgehende Verwandtſchaft der beiden Syſteme charakteriſtiſcher ſein.

auch Leibniz treffend ſagt, der Optimismus nicht widerlegt. Doch wenn nicht alles, ſo wird wenigſtens einiges in ſeiner teleologiſchen Bedeutung ſich begreifen laſſen, und wir wollen unter Benutzung mannigfacher gelegentlicher Andeutungen zu zeigen verſuchen, wie Ariſtoteles dies wirklich erreicht zu haben glaubte.

XV. Die Teleologie der himmliſchen Welt. Was die himmliſche Welt anlangt, ſo hielt Ariſtoteles ihre Sphären auf Grund einer ſeit Menſchengedenken ausnahmsloſen Erfahrung für inkorruptibel und in keiner anderen Beziehung als dem Orte nach einer Veränderung fähig. In ſeiner Sprache ausgedrückt hieß dies, daß ſie, der Subſtanz nach immateriell, nur eine örtliche Materie hätten. Eine gewiſſe Rotation dachte er, wie ſchon öfter erwähnt, jeder der Sphären natürlich und den Antrieb zu ihr mit dem Sein ſelbſt empfangen. Ariſtoteles glaubte an ihre Verurſachung von Ewigkeit. Es erſchien ihm dies nicht bloß teleologiſch beſſer, ſondern auch als einfache logiſche Folge davon, daß ihre Urſache ewig, und, wo keine der nötigen Mitbedingungen zum Wirken fehlt, die Wirkung zugleich mit der wirkenden Urſache gegeben iſt. Doch mochte er ſich fragen, ob es wahrſcheinlich ſei, anzunehmen, daß die Gottheit den Himmelsſphären unmittelbar oder mittelbar oder teils mittelbar, teils unmittelbar die natürliche Bewegung gäbe. Und er entſchied ſich für die letzte Annahme als die wahrſcheinlichſte. Den oberſten Himmel, der durch ſo vieles und insbeſondere durch die Vielheit der Sonnen, die er trug, und die abſolute Independenz ſeiner Bewegung vor jeder anderen ſich auszeichnete, ſollte die Gottheit unmittelbar bewegen, die andern aber durch ſekundäre Subſtanzen bewegen laſſen, die ebenſo und aus dem gleichen Grunde ewige Produkte ſind, wie ſie ewig produzieren. Sie ſind völlig unbewegte Intelligenzen wie die Gottheit, und wie bei dieſer fällt auch bei ihnen Sein und Lebenstätigkeit völlig zuſammen. Auch ſie ſind für ſich ſelbſt Objekt; auch ſie ſind aber zugleich allwiſſend, und insbeſondere ſind ſie auch der Erkenntnis der Gottheit, die ihr erſter Grund iſt, und ohne die ſie ſelbſt nicht ohne Widerſpruch gedacht werden könnten, und ihres Weltplans teilhaft, zu deſſen Verwirklichung ſie durch ihren Einfluß auf ihre Sphäre beitragen. Um ſolcher Gründe willen würdigt ſie Ariſtoteles des Namens »Götter« in einem erweiterten Sinne und lehrt, daß wir nicht bloß der Gottheit, ſondern auch den Göttern für Sein, Ernährung und Erziehung (denn das alles, wir werden es ſehen, hängt bei der einheitlichen Zuſammenordnung von allem mit allem auch von den die Geſtirne bewegenden Geiſtern ab) zum Dank verpflichtet ſeien.

Trotzdem beſteht zwiſchen ihnen und der Gottheit im eigentlichen Sinn ein mächtiger Unterſchied. Wenn ſie ebenfalls allwiſſend ſind, ſo iſt doch nur bei der Gottheit die der Natur nach erſte Wahrheit auch der Ordnung

der Erkenntnis nach die erſte; und ſie erfaſſen nicht wie die Gottheit ſich ſelbſt als mit dem erſten Grund aller Wahrheit identiſch. Wenn ſie den Plan des Weltalls kennen und lieben, ſo doch als einen von der Gottheit erdachten, in den ſie als Teile mit aufgenommen ſind. Und wenn ſie ewig ſchöpferiſch wirken, ſo doch unmittelbar nur in bezug auf eine Sphäre und auch dies nur kraft eines unbewegten Seins, das ſie von der Gottheit empfangen. So bleibt denn der Charakter der Monarchie, den Ariſtoteles für unbedingt gefordert hält, trotz der Annahme jener mitwirkenden Sphärengeiſter vollkommen gewahrt.

Er fürchtete aber auch nicht den Vorwurf einer überflüſſigen Annahme, da ja jede ſolche Intelligenz, in ſich ſelbſt wertvoll, den Wert des ganzen Weltſyſtems erhöhen mußte. Man könnte aber fragen: warum nur ſo wenige und nicht mehr? (Denn außer den Sphärengeiſtern ſoll, nach dem Satze, daß alles zu allem geordnet iſt, keine ſolche ewig unwandelbare Intelligenz beſtehen.) Doch Theophraſt würde dieſe Frage zu jenen rechnen, von denen er ſagt, daß ſie zu viel verlangen. Jeder Sphärengeiſt muß nach den ontologiſchen Grundlehren des Ariſtoteles, weil immateriell, von anderer Spezies ſein, und da wäre es denkbar, daß die Zahl der Möglichkeiten ähnlich begrenzt wäre wie die Zahl der Arten regelmäßiger ſtereometriſcher Figuren, wo neben Tetraeder, Hexaeder, Kubus, Oktaeder, Dodekaeder, Ikoſaeder und Kugel keine andere ohne Widerſpruch möglich iſt. Aber bei Weſen, die unſerer Anſchauung völlig transzendent ſind, entzöge ſich dieſer Grund der Beſchränkung unſerer Analyſe.

Hiedurch alſo erſchien die ewig vollendete himmliſche Welt Ariſtoteles in einer der Gottheit würdigen Weiſe geadelt. Was dagegen die Himmelskörper anlangt, ſo kann ihr Beſtehen allerdings nur durch einen Nützlichkeitswert, den ſie haben, gerechtfertigt werden. Für wen aber ſind ſie nützlich? Für die bewegenden, impaſſiblen Sphärengeiſter ſicher nicht, die vielmehr in der Selbſtloſigkeit ihres Wirkens ganz der Gottheit gleichen. Wir haben alſo hier nur an eine Nützlichkeit in bezug auf die ſublunariſche Welt zu denken. In dieſer Beziehung gibt es ihnen aber einen Vorzug, daß ſie inkorruptibel ſind und ſich darum nicht, wie manches in der ſublunariſchen Welt, nur vorübergehend nützlich machen. Und dies ſowohl als der Umſtand, daß ſie die niedere Welt nur beeinfluſſen, nicht aber von ihr beeinflußt werden, alſo ihr nur Wohltaten ſpenden, ohne ſelbſt eine Förderung von ihr zu empfangen, läßt ſie, trotz dem Mangel eines Wertes in ſich ſelbſt, doch noch in einer beſonderen Weiſe der Gottheit ähnlich erſcheinen. Und ſie werden darum von Ariſtoteles als höher als die korruptiblen Elemente, ja als göttlicher Körper bezeichnet.

Infolge der Rotation der Himmelskörper kommt es zu periodiſchem Wechſel, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, wobei es aber doch

niemals zu einer Wiederholung derſelben Geſamtkonſtellation kommen wird. Und ſo kann es denn ſowohl aus dieſem Grunde, als auch weil alle früheren Einwirkungen in Nachwirkungen irgendwie fortbeſtehen, auch in der ſublunariſchen Welt nie zu einem Zuſtand kommen, in dem ſich ein früherer genau wiederholt. Eines der »Probleme«, welches dieſes behauptet, verrät ſich dadurch als unecht und als Werk eines Schriftſtellers, der ſich, wie die Stoiker, die Naturanſchauung des Heraklit zu eigen gemacht hat.

XVI. *Die korruptiblen Elemente und was zur wirklichen Entfaltung ihrer Kräfte und Anlagen führt.* Die ſublunariſche Welt, die ſich zum Himmel, wie Ariſtoteles ihn dachte, ſo vielfach im Gegenſatz zeigt, hat doch ebenſo wie er einen Beſtand von Ewigkeit, und da auch für ſie die Gottheit die alleinige erſte Urſache iſt, aus dem gleichen Grunde. Wo nichts mitbedingt, kann auch nichts Mitbedingendes fehlen. Und ſo iſt denn auch die ſublunariſche Welt von Ewigkeit. Von Gott allein als erſte Urſache bedingt, iſt ſie doch nicht durch Schöpfung entſtanden, da ſie vielmehr anfangslos ſchöpferiſch erhalten wird.

Ariſtoteles unterſcheidet in ihr elementare Körper und ſolche, die aus ihnen zuſammengeſetzt ſind, und hält ſich, wie auch Platon es getan, an die Vierzahl der empedokleiſchen Elemente: Erde, Waſſer, Luft und Feuer. Die Atomiſtik des Demokrit war ja ebenſo für ihn ausgeſchloſſen wie, als zwiefach abſurd, die Lehre des Anaxagoras von unendlich vielen, unendlich kleinen elementaren Körperchen. Jedes Element hat, ähnlich wie der Himmel, ja jede Sphäre des Himmels, einen natürlichen Ort. Die dem Feuer natürliche Region liegt dem Himmel zunächſt, dann folgt die der Luft und zu unterſt die der Erde. Wie der Himmel gegenüber der ſublunariſchen Welt nur aktiv iſt, und jede höhere Sphäre die niederen nur bewegt, nicht von ihnen bewegt wird, ſo kommt dem Feuer mehr Aktivität zu als der Luft, und am wenigſten hat die Erde. Dafür haben wir in ihr am meiſten den Mutterſchoß zu erblicken, in dem, wenn er von oben her befruchtet iſt, ſich die mannigfachſten Bildungen erzeugen. Bei den Miſchungen der Elemente, die ja mehr als bloße Vermengungen ſind, kommt es zu neuartigen gleichteiligen Subſtanzen, wie denn auch die Umwandlung eines Elementes in das andere nicht unmöglich iſt. Aber auch vielgliedrige und doch ſubſtanziell einheitliche Gebilde können aus den Elementen entſtehen. Und ſo ſind ſelbſt die wunderbaren Strukturen der höchſten Organismen der Anlage nach in ihnen enthalten. Pflanzen, Tiere und Menſchen, der ganze reiche Schmuck der Erde iſt der Möglichkeit nach in ihnen beſchloſſen.

Doch nichts von alledem würde ohne den himmlichen Einfluß ſich verwirklichen. Denkt man den Himmel hinweg, ſo hätten wir, einheitlich ſich erſtreckend, vier abgerundete, ruhig übereinander lagernde Körper. Sie könnten nur etwa an ihrer Grenze aufeinander wirkſam gedacht werden.

Allein auch diese oberflächliche Berührung so gewaltiger einheitlicher Massen würde, scheint es, nach der Meinung des Aristoteles nicht ausgereicht haben, eine gegenseitige qualitative und substanzielle Änderung herbeizuführen. Noch mehr. Dächten wir sie selbst in kleinsten Parzellen miteinander aufs innigste vermengt, wo dann der Kontakt zu gegenseitigen Einwirkungen und Umwandlungen ausreichte, so würde, da dabei durchwegs die Unähnlichkeiten sich ausglichen, die Umwandlung zu einem einheitlichen Mittleren gelangen, und die ganze Entwicklung in einer Art Ähnlichkeitstod endigen, der an den von neueren Physikern gefürchteten allgemeinen Wärmetod erinnern könnte. Und wenn unter allem, was ersonnen worden ist, um ein solches Verhängnis als nicht ganz unabwendbar erscheinen zu lassen, sich nichts als haltbar erweisen will außer dem Gedanken von Maxwell und Lord Kelvin, welche die Möglichkeit eines Eingreifens von Kräften, die von seiten der Körperwelt keine Rückwirkung erfahren, ins Auge fassen: so gleicht auch dies ganz dem, was wir bei Aristoteles finden, da ja, wie wir hörten, die himmliche Welt, welche der ganzen sublunarischen die Bewegung gibt und erhält, ihrerseits von derselben nicht im mindesten leidet.

XVII. Veredelnder und beseelender Einfluß der Gestirne. Dankt so die sublunarische Welt dem Einfluß der himmlichen eine fortdauernde Bewegung, welche sie dazu führt, ihre eigenen Kräfte in mannigfacher Wechselwirkung zu betätigen, so ist dies doch nicht die einzige Förderung, die sie von ihr empfängt. Die Gestirne üben einen Einfluß, der die niedere Welt in gewissem Maße der himmlischen verähnlicht. Wir hörten von der Tendenz der Himmelskörper zu zirkularer Bewegung. Auf die Mitteilung von etwas ihr Ähnlichem führt Aristoteles die rundliche Gestalt der Lichtflecken zurück, wenn die Sonnenstrahlen, die durch ein Gebüsch gedrungen, die Erde berühren. Und bei dem so merklichen Einfluß, den der Unterschied der Jahreszeiten auf die ganze Vegetation hat, glaubt er, daß der veredelnden und in gewisser Weise vergöttlichenden Einwirkung der Gestirne in tieferem Grunde alle Entstehung von so viel höheren Produkten, als welche sich die Organismen in ihren Lebenstätigkeiten erweisen, zuzuschreiben sei.

Die ganze niedere Welt ist infolge der anfangslosen, nachhaltigen Beeinflussung von seiten der himmlichen irgendwie für die Entstehung lebender Wesen vorbereitet, ja kann aus diesem Grunde in einem erweiterten Sinne beseelt genannt werden; denn unter Seele versteht Aristoteles die substanzielle Wirklichkeit, die Natur eines lebenden Körpers. Doch ist diese Vorbereitung hier mehr, dort minder gegeben. In gewissen Fällen nur kommt es dazu, daß einem niederen Körper infolge seiner Verähnlichung mit den himmlischen eine Bewegung natürlich wird, die mehr der zirkularen

der Sphären als der geradlinigen der niederen Elemente gleicht und ſich ſo erhält und auf anderes, was damit in Berührung kommt, überträgt, was dann im weiteren Verlauf zur Entſtehung eines lebenden Organismus führt. Ariſtoteles nennt eine ſolche Subſtanz Pneuma und ſpricht von einer lebenweckenden Wärme ⟨θερμότης ζωτική⟩, welche von der gemeinen Wärme, wie ſie dem Feuer natürlich eignet, weſentlich verſchieden iſt. Sie findet ſich dagegen in der ſtrahlenden Wärme der Sonne und findet ſich auch im zeugungskräftigen Samen; unvollkommener und eigentlich nur entfernt zu der betreffenden Bewegung vorbereitet in den Katamenien und auch in anderen Teilen des Organismus. Doch werden die Katamenien mit dem Samen in Kontakt gebracht, zu der gleichen, ihm natürlichen Bewegung geführt. Ariſtoteles betont an gewiſſen Stellen ſo ſtark, daß hier etwas dem Element der Geſtirne Ähnliches gegeben ſei, daß manche Ausleger ſich verleiten ließen zu glauben, er lehre geradezu, daß kleine Teilchen, von der Himmelsſubſtanz losgeriſſen, ſo in die niedere Welt hineingeraten ſeien, um als ein fünftes Element das Weſen der lebendigen Subſtanzen mit zu konſtituieren. Bei der Inkorruptibilität und Immaterialität der Himmelsſphären iſt dies ſelbſtverſtändlich ausgeſchloſſen.

Ariſtoteles glaubt an das ſpontane Entſtehen gewiſſer niederer Pflanzen und Tiere als an eine Tatſache noch gegenwärtiger Erfahrung. Folgerichtig mußte er dahin neigen, denen recht zu geben, welche in letzter Inſtanz auch den Urſprung der höheren und höchſten Arten, der vierfüßigen Tiere und des Menſchen, als eine ſpontane Entſtehung aus unorganiſchen Körpern begreifen wollten. In den Büchern von der Erzeugung der Tiere deuten ſchon gewiſſe Bemerkungen im dritten Kapitel des zweiten Buches darauf hin, und ganz unverblümt tritt der Gedanke im dritten Buch hervor, wenn er die Lehre derjenigen, welche auch die vierfüßigen Tiere und den Menſchen urſprünglich aus dem Schlamme ſpontan hervorgehen ließen, durchaus nicht als unvernünftig abweiſen will. Vielmehr beginnt er eingehend die nähere Weiſe, wie dies geſchehen ſein könne, in Erwägung zu ziehen. Eine Hypotheſe der Evolution der Arten, wie ſie unſerer Zeit geläufig iſt, kommt ihm dabei wohl nicht in den Sinn. Aber dennoch zeigt ſich ſchon eine gewiſſe Annäherung, denn auch er iſt der Überzeugung, daß ein ſo vollkommener Organismus nicht unvermittelt aus dem Schlamme entſtehen könne; es müſſen niedere Formen die Vorbereitung geweſen ſein. Und indem er vergleichend auf die Weiſe blickt, wie ſich jetzt bei der Ontogenie eine ſolche Vorbereitung der höheren Formen durch niedere zeigt, einerſeits durch Eier, andererſeits durch eine niedere Lebensform, wie die Raupe ſie gegenüber dem Schmetterling und andern Inſekten darſtellt, kommt er dazu, die Möglichkeiten zunächſt auf dieſe beiden Hypotheſen zu beſchränken und ſchließlich unter ihnen wieder der der Entſtehung

aus einem niederen, wurmartigen Lebeweſen den Vorzug zu geben. An dieſe ſich zu halten, erſcheine als das Vernünftige.[1]

XVIII. Stufen des Lebens. Überlegenheit des Menſchen durch ſeine teilweiſe geiſtige Natur. Dabei muß aber natürlich wegen der Vollkommenheit des Endergebniſſes der Entwicklung an einen Fall gedacht werden, wo die unter dem himmliſchen Einfluß entſtandenen Dispoſitionen viel vollkommener waren als bei den, wie Ariſtoteles meint, von uns beobachteten ſpontanen Erzeugungen. Doch was hindert anzunehmen, daß, wie der Samen verſchiedener Pflanzen und Tierarten, auch die Dispoſitionen bei der Urzeugung ſehr verſchiedenartig waren und ſehr große Gradunterſchiede der Vollkommenheit aufwieſen? Zu ſolchen, aus welchen die höheren Tierarten und die Menſchen hervorgegangen ſind, konnte es nur unter ganz beſonders günſtiger Konſtellation im Zuſammenhang mit den ihnen vorangegangenen Einflüſſen kommen. Sie aber genügte für immer; denn, wenn ſie nicht zu etwas führte, was ewiges Sein hatte, ſo hatte die Natur dies durch die Kraft zu endlos ſich wiederholender Erzeugung erſetzt.[2]

Von den drei Stufen: Pflanze, Tier und Menſch, beſitzt jede höhere gewiſſe Lebensfunktionen mit der vorausgehenden niederen gemeinſam und bringt eigentümliche neue hinzu. Die Lebensfunktionen der Pflanze beſchränken ſich auf Ernährung, Wachstum und Erzeugung; dazu kommen beim Tier auch noch die Funktionen der Empfindung nebſt Phantaſie und Gedächtnis, des Begehrens, worin, in dem weiten Sinne, in welchem es Ariſtoteles faßt, die ſämtlichen Affekte, wie ſinnliche Luſt und Unluſt, Zorn, Hoffnung und Furcht und dergleichen mit beſchloſſen ſind, und die willkürliche örtliche Bewegung; beim Menſchen endlich auch noch die Funktionen des Verſtandes, welcher begrifflich denkt, urteilt und ſchließt, und die höheren Gemütstätigkeiten, welche, ſo wie das intellektive Erkennen dem Empfinden, dem ſinnlichen Begehren analog ſind. Auch glaubt ihm Ariſtoteles,

---

[1] Trotz der eingehenden Erörterung der Weiſe, wie die erſten Menſchen aus dem Schlamm entſtanden ſeien, wollen die Interpreten gemeiniglich nicht zugeben, daß Ariſtoteles an einen Anfang des Menſchengeſchlechtes geglaubt habe. Sie berufen ſich dabei auf eine Reihe von Stellen, in welchen Ariſtoteles lehren ſoll, daß die Wiſſenſchaften ſchon unendlich oft aufgebaut worden und wieder in Verfall geraten ſeien. Sieht man genau zu, ſo lehrt dies aber keine einzige von ihnen, indem vielmehr eine wie die andere nur ſagt, daß jede Wiſſenſchaft ins Unendliche oft entdeckt und wieder verloren werde, was genügt, um die Hypotheſe, daß unſerer Periode ſchon eine andere vorausgegangen ſei, wahrſcheinlich zu machen. Vgl. hiezu die ausführlichere Erörterung in meiner eben erſcheinenden Abhandlung »Ariſtoteles' Lehre vom Urſprung des menſchlichen Geiſtes«, c. S. 95 ff. wo ich nachweiſe, daß in der Stelle, Pol. VII, 10 p. 1329 b 26, ſtatt εὑρῆσθαι εὑρίσκεσθαι zu leſen iſt.

[2] De Gen. et Corr. II, 10. p. 336b 27.

damit er zu wirklichem Denken gelange, außer der die Gedanken aufnehmenden Fähigkeit eine gewiſſe aktive Kraft zuſchreiben zu müſſen, die er ebenfalls Verſtand ⟨νοῦς⟩ nennt, aber nicht, weil ſie denkt ⟨denn das Denken iſt eine Art Leiden⟩, ſondern weil ſie denken macht, alſo in ähnlich übertragenem Sinne, wie wir eine Arznei geſund nennen, weil ſie die Geſundheit verleiht. Wir werden ſogleich beſſer verſtehen, welchem Bedürfnis er durch ihre Annahme genügen wollte.

Jede folgende Stufe erhebt ſich ſo hoch über die vorausgehende, daß dieſe ihr gegenüber leblos erſcheint. Die Pflanze, der noch alles Bewußtſein fehlt, hat eben darum noch gar nicht an dem in ſich ſelbſt Guten teil, ſie iſt gut nur im Sinne des Nützlichen. Anderes gilt vom Tier, das unterſcheidet, und in welchem auch der Luſt nicht ganz der Charakter eines in ſich Guten abgeſprochen werden kann, ſo gewiß der ihr entgegengeſetzte Schmerz, in ſich ſelbſt betrachtet, als ein Übel erſcheint. Doch ſo hoch um dieſes Umſtandes willen das Tier über der Pflanze ſteht, ſo iſt doch der Abſtand zwiſchen Tier und Menſch noch unvergleichlich größer. Das Tier iſt nach Ariſtoteles wie die Pflanze allen ſeinen Teilen nach körperlich, der Menſch aber ſoll nach ihm ein teilweiſe körperliches, teilweiſe geiſtiges Weſen ſein. Ich ſage »teilweiſe körperliches, teilweiſe geiſtiges Weſen« und gebe dadurch zu erkennen, daß Ariſtoteles den Menſchen nicht für eine Verbindung zweier wirklichen Subſtanzen, vielmehr für eine einzige, einheitliche wirkliche Subſtanz hält. Wie die Vielheit von Teilen mit ſo tiefgreifenden Unterſchieden, wie Fleiſch, Knochen, Sehne und dgl. ſie zeigen, nach Ariſtoteles nicht damit unvereinbar iſt, daß ſie alle zu einer einzigen einheitlichen wirklichen Subſtanz gehören und keiner eine wirkliche Subſtanz für ſich iſt: ſo trägt er auch kein Bedenken zu glauben, daß eine ſo große Differenz, wie die zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem damit vereinbar ſei, daß beide als Teile zuſammen eine einheitliche Subſtanz ausmachen.

Eines der Argumente, die Ariſtoteles dazu führten, das Subjekt der ſenſitiven Funktionen für körperlich, das der intellektiven Funktionen für geiſtig zu halten, lernen wir im erſten der drei Bücher von der Seele kennen. Es ſcheint ihm widerſprechend, daß ein Akzidens, welches kontinuierliche Teile unterſcheiden läßt, in einer unausgedehnten Subſtanz, und ein unausgedehntes Akzidens in einer ausgedehnten Subſtanz als Subjekt ſich finde. Unſere Sinneswahrnehmungen, wie z. B. das Sehen, zeigen aber kontinuierliche Teile, denn jedem anderen Teile des geſehenen Bildes entſpricht ein anderer Teil des Sehens: alſo, ſchließt er, iſt das ſubſtanzielle Subjekt unſeres Sehens ausgedehnt. Umgekehrt iſt, wenn ich einen allgemeinen Begriff wie den des Dinges, der Verneinung und dgl. denke, das Denken ſo wenig aus kontinuierlichen Teilen zuſammengeſetzt als das

Objekt, wie es von ihm gedacht wird, und somit ist das Subjekt dieses Denkens in uns geistig. Zu diesem fügt das vierte Kapitel des dritten Buches noch weitere Beweisgründe hinzu, wie z. B. den, daß wir, wenn wir etwas sehr Sensibles erfaßt hätten, daraufhin unfähiger seien zum Erfassen eines minder Sensiblen, während nicht das Gleiche, vielmehr eher das Gegenteil für intelligible Eindrücke sich ergebe. Sind nun aber unsere sensitiven Eindrücke in einem Organ, die intellektiven aber geistig, so kann an der Zugehörigkeit von etwas Körperlichem und etwas Geistigem als Teilen zu ein und demselben einheitlichen wirklichen Dinge nicht gezweifelt werden, da es ja doch sonst zu keinem Vergleich der einen mit den andern kommen könnte.

XIX. Wechselwirkung zwischen Geist und Leib. Das sensitive körperliche Organ und der geistige Teil des Menschen stehen natürlich auch in Wechselwirkung. Doch glaubt Aristoteles dieselbe nur in der Art möglich, daß der Anfang durch eine Einwirkung gemacht werde, die der geistige Teil auf den leiblichen übt. Die Körper der sublunarischen Welt können, wir erinnern uns, nicht einmal auf die Gestirne und ihre Sphären einwirken, wie sollten sie aus eigener Kraft einen Geist zu verändern im stande sein? Das körperliche Organ würde dazu so wenig ausreichen, als ein Feuer einen Geist glühend machen kann. Da ergibt sich nun aber eine Schwierigkeit. Die intellektiven Funktionen vollziehen sich alle in einer gewissen Abhängigkeit von den sensitiven, in den Phantasmen, die der sensitive Teil hat, erfaßt der menschliche Geist die darin enthaltenen Begriffe und wird so erst aus einem, der denken kann, wirklich denkend. Somit kann er denkend nicht früher auf den sensitiven Teil eine Wirkung üben, als er die erste Wirkung von ihm empfängt. Dieser Umstand nun ist es, um deswillen Aristoteles, außer der Fähigkeit zu denken und zu wollen, dem menschlichen Geist noch jene aktive Kraft zugeschrieben hat, deren wir schon erwähnten. Er nimmt an, daß vor allem Denken ein Einfluß von dem Geiste auf das sensitive Organ, in welchem die Phantasmen sind, geübt werde, welcher diesen zur Rückwirkung befähige. Das und nichts anderes ist die Funktion des »wirkenden Verstandes« ⟨νοῦς ποιητικός⟩, aus welchem manche ein höheres denkendes Vermögen der Seele, manche sogar eine besondere einheitliche, alle Menschengeister erleuchtende, höhere Intelligenz oder auch die Gottheit selber machen wollten, während der »wirkende Verstand« gar nicht denkt, sondern nur durch seine zunächst auf den sinnlichen Teil gerichtete Wirksamkeit unser geistiges Denkvermögen aus einem bloß in Möglichkeit Denkenden zum wirklich Denkenden macht.[1] Ist dies geschehen, so übt der Geist mit seiner

[1] Vgl. die ausführliche Darstellung und Begründung in meiner Schrift »Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*«.

Denk- und Gemütstätigkeit auch bewußt die mannigfachſten Einwirkungen auf den Verlauf der Phantasmen und der Affekte.

XX. Mitwirkung der Gottheit zur Entſtehung des Menſchen. Wenn Ariſtoteles ſo der Schwierigkeit Rechnung trägt, welche ſich für die Einwirkung von etwas Leiblichem auf etwas Geiſtiges ſelbſt dann noch zu ergeben ſcheint, wenn beide als Teile zu ein und derſelben wirklichen Subſtanz gehörig gedacht werden: ſo konnte er um ſo weniger die überſehen, welche ſich daraus ergibt, daß als Produkt der Erzeugung, die doch ein vegetativer Prozeß iſt, beim Menſchen nicht ein rein körperliches, ſondern ein teilweiſe geiſtiges Weſen erſcheint. Wie ſollte ſich dieſes auch ſeinem geiſtigen Teil nach aus dem Samen und den Katamenien, die doch beide nur Überſchüſſe verarbeiteten Nahrungsſtoffes ſind, entwickelt haben? — In der Tat hält Ariſtoteles ſowohl dies für unmöglich, als auch die Unterſtützung durch andere ſekundäre Kräfte für nicht ausreichend und glaubt vielmehr eine unmittelbare Mitwirkung der Gottheit ſelbſt annehmen zu müſſen. In dem durch den Zeugungsſaft gebildeten körperlichen Produkt, in welchem bei ſeinem Abgang vom Mutterſchoß der Same des die Seele gebenden Prinzips mitabgeht, iſt, lehrt er, wo es ſich um eine menſchliche Geburt handelt, dieſer Same ein doppelter: der eine körperlich, der andere unkörperlich. Der körperliche iſt der Samen des Zeugungsſaftes, und dieſer, da er ſich auflöſt und verdunſtet, iſt nicht als ein beſonderer Teil, ſondern, wie der Feigenſaft in der dadurch zum Gerinnen gebrachten Milch aufgegangen, darin enthalten. Der unkörperliche dagegen iſt ein göttlicher Samen und iſt, da bei ihm von Auflöſung und Verdunſtung keine Rede ſein kann, im Zeugungsprodukt als ein beſonderer Teil zu unterſcheiden. Es iſt dies der intellektive Teil der menſchlichen Seele, der ſogenannte *νοῦς*.

Damit dieſes Eingreifen der Gottheit nicht zu befremdlich erſcheine, verſäumt Ariſtoteles nicht, darauf aufmerkſam zu machen, daß ja ſchon zum Entſtehen eines Lebeweſens überhaupt die Kräfte der niederen Elemente nicht ausgereicht hätten, daß vielmehr die Kraft der himmliſchen Subſtanzen in gewiſſer Weiſe vergöttlichend als Urſache mitbeteiligt war. Wir haben alſo in dem Mitwirken der Gottheit zum Entſtehen des Menſchen nicht etwas, wofür die Analogie bei der Entſtehung niederer Lebeweſen ganz fehlte.

Aber wie iſt dieſes Eingreifen der Gottheit zu denken? Hat ſie, nachdem ſie den geiſtigen Teil des Menſchen von Ewigkeit ſchöpferiſch hervorgebracht hatte, ihn nun mit einem Embryo in der Art verbunden, daß er, der bisher als beſondere geiſtige Subſtanz für ſich beſtand, nun aufhörte, ein wirkliches Weſen für ſich zu ſein, und Teil einer menſchlichen Natur wurde, oder hat ſie ihn erſt jetzt ſchöpferiſch hervorgebracht? — Wenn Ariſtoteles das erſte annahm, ſo mußte er glauben, daß derſelbe

Geiſt wieder und wieder mit andern und andern Embryonen verbunden werde, denn das Menſchengeſchlecht erhält ſich nach ihm fortzeugend ins Unendliche, die Menge der von Ewigkeit beſtehenden Geiſter kann aber nur eine endliche ſein. Alle Ausleger ſind nun darin einig, daß Ariſtoteles in der reiferen Zeit ſeines Philoſophierens die Palingeneſe verworfen hat. Alſo iſt dieſe Möglichkeit ausgeſchloſſen. Und ſie ſcheint es auch noch aus einem anderen Grunde, den ſchon Theophraſt geltend macht. Wie ſollte es denkbar ſein, daß ein gewiſſer von Ewigkeit für ſich beſtehender Geiſt ſo, wie es im Menſchen der Fall ſein würde, mit dem, was ſich als Produkt einer embryonalen Entwicklung ergibt, ſeiner Natur nach zuſammengehörig wäre? Die Seele dieſes Menſchen iſt ja nach Ariſtoteles die Natur dieſes Menſchen, und der geiſtige Teil dieſer Seele alſo ein Teil dieſer Natur. Und ſo ſchließt denn Theophraſt, man müſſe den *νοῦς* nicht als fertig hinzugeſetzt, ſondern als im Entſtehen des Menſchen mitbegriffen denken. Und das ſtimmt zu dem, was Ariſtoteles ⟨Met. *Λ*, 3⟩ ausdrücklich lehrt, wo er hinſichtlich der menſchlichen Seele, zwiſchen Prä- und Poſtexiſtenz unterſcheidend, die erſtere vollſtändig in Abrede ſtellt, dagegen, als auf etwas ihm offenbar ſehr Wichtiges, darauf aufmerkſam macht, daß nichtsdeſtoweniger ein Fortbeſtand der Seele nach dem Tode nicht ausgeſchloſſen ſei, nicht zwar der ganzen, wohl aber ihres intellektiven Teils.

Aber auch der Annahme, daß Ariſtoteles den *νοῦς* des einzelnen Menſchen bei deſſen Erzeugung durch die Gottheit neu hervorbringen laſſe, ſteht entgegen, daß wir ja dann ein Werden aus nichts hätten, das Ariſtoteles aufs entſchiedenſte als unmöglich in Abrede ſtellt. Und wir kennen ja auch den Grund, der ihm bei dieſer Lehre maßgebend war. Iſt das wirkende Prinzip gegeben, und fehlt keine der etwa erforderlichen Mitbedingungen, ſo muß die Wirkung zugleich mit ihm gegeben ſein. Unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet ſcheinen alſo die menſchlichen Geiſter, wenn von der Gottheit gewirkt, ebenſo von Ewigkeit ſein zu müſſen wie die Geiſter der Himmelsſphären.

Doch die ganze Schwierigkeit löſt ſich, wenn wir darauf achten, daß, wie immer bei der Erzeugung eines Menſchen etwas neu entſteht, was einem Teil ſeiner Seele nach geiſtig iſt, darum doch nicht geſagt werden kann, daß dieſer geiſtige Teil der Seele neu entſtehe, wie ja auch nicht, daß die Seele neu entſtehe, Ariſtoteles hebt gerade auch an der Stelle, an welcher er die Präexiſtenz der Seele im Gegenſatz zu ihrer teilweiſen Poſtexiſtenz in Abrede ſtellt, ausdrücklich hervor, daß man nicht ſagen dürfe, die Seele entſtehe, ſondern das wirkliche Ding, deſſen Natur die Seele ſei. Ein Pferd erzeugt ein Pferd, nicht die Seele eines Pferdes, und ſo erzeugt auch ein Menſch einen Menſchen, nicht aber die Seele eines Menſchen oder einen Teil dieſer Seele. Und wenn er nicht allein, ſondern

nur unter unmittelbarer Mitwirkung der Gottheit einen Menſchen erzeugt, ſo gilt, was von ihm gilt, ganz ebenſo von der Gottheit als wirkendem Prinzip. Was von ihr gewirkt wird, genauer geſagt, was unter ihrer Mitwirkung entſteht, iſt einzig und allein der Menſch, nicht aber die Seele dieſes Menſchen oder ein Teil dieſer Seele; denn dieſe entſtehen gar nicht, ſondern ſind nur als zum Menſchen gehörige Teile, wenn er entſtanden iſt, mitgegeben. So wenig alſo handelt es ſich hier um ein Entſtehen des Geiſtes aus nichts, daß es ſich gar nicht um ein Entſtehen des Geiſtes handelt; vielmehr um die Entſtehung eines Menſchen infolge eines Zuſammenwirkens des väterlichen Samens und der ſchöpferiſchen Kraft der Gottheit, deren Wille hier nicht auf ein durch ſie allein unmittelbar bedingtes Entſtehen, ſondern ein durch die Kraft des Samens und die embryonale Entwicklung Mitbedingtes abzielt. So kann denn, da der Menſch das einzige iſt, was hier entſteht, dieſer aber nicht aus nichts entſteht, hier keineswegs von einer Verletzung des Satzes, daß niemals etwas aus nichts entſtehe, geſprochen werden. Und daß dies auch dann nicht der Fall iſt, wenn nach dem Tode des Menſchen der geiſtige Teil ſeiner Seele nun allerdings als ein wirkliches Ding für ſich zurückbleibt, iſt ebenſo augenſcheinlich. Will man in dieſem Fall ihm deshalb, weil er nun zu einem wirklichen Ding für ſich wird, während er bisher nur Teil der Form des Menſchen war, ein Entſtehen zuſchreiben, ſo doch wahrlich nicht ein Entſtehen aus nichts; da er vielmehr aus dem Menſchen entſteht, von dem er nach der Korruption des Leibes, ohne ſelbſt eine Umwandlung in Entgegengeſetztes zu erfahren, als inkorruptibler Reſt zurückbleibt. So zeigen ſich denn die allgemeinen Prinzipien, die Ariſtoteles für das Entſtehen der Dinge aufgeſtellt hat, hier in keiner Weiſe verletzt.

Es iſt für das Verſtändnis der ganzen ariſtoteliſchen Weltanſchauung von höchſter Wichtigkeit, daß man ſich dieſen Punkt ſeiner Lehre zur vollen Klarheit bringt und begreiflich macht, wie es nach ihm trotz der Leugnung jedes Werdens aus nichts zu einer nachträglichen Vermehrung der immateriellen Subſtanzen kommen könne. Man wird daraufhin dann ſofort auch erkennen, warum Ariſtoteles den menſchlichen Geiſt nicht ſchon im Samen des Vaters ſeinen Anfang nehmen laſſen konnte, wenn er dieſen Samen nicht ſchon geradezu für intellektiv beſeelt halten, d. h. ihn ſchon für etwas, was der Natur des Menſchen teilhaft und ſelbſt ſchon ein Menſch ſei, erklären wollte. Denn der Geiſt hätte ja dann anfangs als ein Ding für ſich beſtanden und als ſolches für ſich und nicht bloß als Teil eines anderen ſeinen Anfang genommen; mit anderen Worten, wir hätten jenes von Ariſtoteles für unmöglich gehaltene Entſtehen aus nichts. Ja, ſowenig der *νοῦς* nach Ariſtoteles ſchon im Samen des Vaters, ſo wenig kann er auch noch in dem Keim vom Augenblicke der Befruchtung an gegeben

ſein, da dieſem, wie Ariſtoteles durch ſeine ſehr beachtenswerten embryologiſchen Unterſuchungen feſtgeſtellt hat, erſt nach einer Reihe ſehr tiefgreifender Umwandlungen die menſchliche Natur zu eigen wird. Zuerſt gilt er ihm auch nach der Befruchtung als im eigentlichen Sinn noch ganz unbeſeelt, wenn auch zur Beſeelung vorbereitet; dann ſoll er, einer bloß vegetativen Seele teilhaft geworden, ein bloß pflanzliches Leben führen, dann zu einer animaliſchen Beſeelung gelangen, ſo zwar, daß er nun mehr ſinnliche Lebenstätigkeiten übt; und abermals beträchtlich ſpäter noch der intellektiven Seele und mit ihr der wahren Natur des Menſchen teilhaft werden. Hier erſt wird das Zeugungsprodukt unter jener beſonderen Mitwirkung der Gottheit ein geiſtig-körperliches Weſen.

Für Ariſtoteles fällt dieſer Augenblick der Vollendung mit dem der Differenzierung des geſchlechtlichen Unterſchieds zuſammen; alſo mit dem, in welchem auch Platon die von der Gottheit gebildete Seele dem Embryo ein pflanzen ließ. Dieſer, der nicht an die Zugehörigkeit des menſchlichen Geiſtes zur Natur des Leibes glaubte, hatte ſich darum für die Beſeelung durch ihn in einem ſo ſpäten Stadium der Entwicklung entſchieden, weil, je nach der Qualität der Seele, der einen ein männlicher, der anderen ein weiblicher Organismus zum Wohnort angewieſen werden ſollte. Immerhin iſt die Übereinſtimmung als Beweis dafür, wie überall Spuren des Einfluſſes von Platon bei Ariſtoteles ſichtbar werden, intereſſant.

XXI. Das Auftreten des Menſchengeſchlechtes ſ. z. ſ. die Fülle der Zeiten. Iſt der Eintritt des Geiſtes in den Fötus der Augenblick ſeiner Vollendung, ſo kann das Auftreten des Menſchengeſchlechtes in der Geſchichte recht eigentlich als die Fülle der Zeiten betrachtet werden. Der Menſch, und insbeſondere ſein geiſtiger Teil, durch den er ſo viel mehr als durch den leiblichen der Gottheit ähnlich iſt, erſcheint ja als das vornehmſte Ziel, auf deſſen Erreichung die ganze irdiſche Entwicklung und nach dem, was wir früher ſagten, wenn dieſe, auch die ganze Ordnung und Bewegung der Himmelsſphären ausgeht. Ariſtoteles bezeichnet ihn geradezu als Gott in der irdiſchen Welt. Wenn im Gegenſatz zur Pflanze das Tier ſchon etwas an dem in ſich ſelbſt Guten teil hat, ſo verſchwindet dies doch neben dem, was in dem Menſchen ſich verwirklicht findet. Aber dieſes Gut liegt bei ihm nicht ſowohl in der menſchlichen Natur als ſolcher oder in dem zu ihr gehörigen geiſtigen Teile, als in deſſen Tätigkeit. Die Gottheit iſt nach Ariſtoteles nicht ein bloßes Verſtandesvermögen, ſondern wirkliches Denken und ſeliges Leben. Und ſo iſt denn auch der Menſch der Gottähnlichkeit und des in ſich Guten nur teilhaft, inſofern er in vollkommener Betätigung ſeiner geiſtigen Kräfte begriffen iſt. Hier aber ſteht, wie mit der Metaphyſik auch die Ethik und Politik aufs nachdrücklichſte hervorheben, die Weisheit obenan. Sie erſcheint in der Art als der

Zweck des Menſchen, daß die Rückſicht auf ſie und ihre Intereſſen nach Ariſtoteles für die ganze Ordnung des menſchlichen Lebens maßgebend werden ſoll. In der Nikomachiſchen wie in der Eudemiſchen und in der ſ. g. Großen Ethik wird dies gleich energiſch geltend gemacht. In gewiſſem Sinn, heißt es hier, ſei es die Ethik und praktiſche Klugheit, in gewiſſem anderen Sinn aber die Weisheit, nach der ſich alles zu richten habe. Die praktiſche Klugheit in dem Sinne, daß ſie die Anweiſungen gibt; die Weisheit aber im Sinn des Guten, auf deſſen Erreichung jene Anweiſungen abzielen. Die ſittlichen Tugenden ſollen in einer Mitte liegen zwiſchen zwei fehlerhaften Extremen. Fragt man aber, wie dieſe Mitte zu beſtimmen ſei, ſo iſt im letzten Grunde die Antwort die: ſo, wie es am beſten dem Lebenszweck des Menſchen, der in der Erkenntnis des Weiſen liegt, entſpricht. Auch alle geſelligen Verbindungen, in die der Menſch eintritt, ſollen daher im letzten Grunde zu ihr als Ziel geordnet ſein. Bedarf der Menſch des Staates zur ſittlichen Erziehung und Führung, ſo ſoll auch der ganze Staat ſeine höchſte Aufgabe in der Förderung der Weisheit ſehen. Die Gerechtigkeit in jenem weiten Sinn, in welchem ſie die ganze Sittlichkeit in ſich begreift, nennt Ariſtoteles »ſchöner als den Morgenſtern und als den Abendſtern«. Aber wir ſehen, die Weisheit iſt ihm die Sonne, die dieſem Morgenſtern und Abendſtern den Glanz verleiht.

XXII. Das Diesſeits als Vorbereitung für ein allbeſeligendes und jedem gerecht vergeltendes Jenſeits. Aber haben wir in ihr ſchon den Höhepunkt der ganzen Entwicklung? oder würde unter ſolcher Annahme die Welt noch weit davon entfernt erſcheinen müſſen, die denkbar vollkommenſte, weil gottähnlichſte zu ſein? Der Weisheit ſehen wir nur relativ wenige teilhaftig werden, und auch ſie nur mit Unterbrechungen bei ihren erhabenen Betrachtungen verweilen. Ja, auch dieſe, mit welchen Unvollkommenheiten ſind ſie nicht behaftet! Sagt doch das zweite Buch der Metaphyſik, wer immer ſein Verfaſſer ſein möge, ganz im Sinn des Ariſtoteles, daß der Verſtand des Menſchen dem Auge einer Nachteule gleiche, welches da am wenigſten ſehe, wo der Tag am hellſten ſcheine. Nur durch Analogieſchlüſſe rühren wir an die Gottheit, indem wir ſo die an und für ſich unpaſſenden Erfahrungsbegriffe verwertbar machen, während uns eine eigentlich anſchauliche Erkenntnis Gottes fehlt.

Ariſtoteles lehrt, daß unſerem Verſtand auch die Fähigkeit zu dieſer nicht abgehe, und daß wir darum hier nicht einem Blinden, vielmehr einem mit Sehvermögen Begabten in einer Zeit, wo er nicht wirklich ſieht, zu vergleichen ſeien.[1] Aber im dritten Buch von der Seele wirft er die

[1] Met. Θ, 10 p. 1052a 2.

Frage auf, ob ein noch nicht vom Leibe befreiter Geist zur Erkenntnis eines rein geistigen Wesens fähig sei. Und wäre es zu jener ausgeführten Metaphysik gekommen, für die er hier die Beantwortung der Frage verspart, so würde er sie im Hinblick darauf, daß alle unsere Begriffe aus den Phantasmen geschöpft werden, verneint haben. Wenn aber nicht in diesem Leben, so ist hienach im jenseitigen ohne Zweifel ein Erfassen der Gottheit durch einen menschlichen Verstand nach ihm nicht ausgeschlossen. Und mit diesem, das wie bei Gott selbst und den Sphärengeistern auch die Erkenntnis des göttlichen Weltplans mit sich brächte, wäre dann eine Seligkeit erreicht, der gegenüber alles, was das irdische Leben auch in seinen vollkommensten Erscheinungen bietet, noch unvergleichlich zurückstände. Dort sähen wir dann auch Erzeugnisse der niederen Welt zu wunderbarster Gottähnlichkeit gelangt. Und die Rücksicht auf dieses Ziel würde alles, was auf dem Wege dazu in den Mißbildungen der Pflanzen und Tierwelt nicht allein, sondern auch im menschlichen Leben selbst zu Tage tritt ⟨Leiden, Irrtum, Verbrechen, Verfall des Einzellebens wie des Lebens ganzer Völker und Kulturperioden⟩, da das alles ja nur einer Art embryonaler Vorbereitung angehörte, von jedem Vorwurf entlasten.

Wird nun diese Gotteserkenntnis im Jenseits allen oder nur einigen Auserwählten zu teil? und geschieht dies im Verlauf weiterer Entwicklung oder unmittelbar nach dem Tode? — Aristoteles läßt es auf Erden zu den mächtigsten Gegensätzen von einer unverlierbaren Tugend und einer schlechthin unheilbaren Verworfenheit kommen. Er glaubt aber auch an Verdienst und Mißverdienst und sieht etwas Schönes in der gerechten Vergeltung. Man könnte daraufhin vermuten, daß er auch jenseits einen Tartarus mit ewigen Strafen lehre, zumal auch Platon dies getan hat. Doch eine Stelle in der Metaphysik[1] deutet ganz anderes an, indem sie darauf anspielt, daß viele Vorstellungen über das Göttliche von den Gesetzgebern erdachte Fiktionen seien, um die Menschen durch die Furcht zu beeinflussen. Auch ist er strenger Determinist, was ihn sowenig als Leibniz hindert, an Freiheit und Verantwortlichkeit zu glauben. Hatten wir ihn bei der Gottheit die vollkommenste Freiheit mit schlechthiniger Notwendigkeit für nicht unvereinbar halten sehen, wie könnten wir uns darüber wundern, daß er auch eine mittelbare Notwendigkeit, wie sie für die Natur unseres Willens unter gewissen äußeren und inneren Umständen gegeben ist, nicht für etwas seiner Freiheit Widersprechendes gehalten hat? Unser Wille entscheidet sich immer frei, d. h. nach seiner Neigung, für oder wider ein Tun,[2] das den Forderungen der Sittlichkeit entspricht, und so liegt dies stets in seiner Macht. Und wenn auch die Tugend keinem angeboren, und der eine zum

[1] Vgl. Met. Λ, 8.

[2] Vgl. Eth. Nic. III, 3, 7 gegen Ende.

Erwerb derselben minder gut als der andere beanlagt ist, so ist es doch ursprünglich wenigstens in die Macht eines jeden gelegt, wenn er will, die tugendhaften Dispositionen zu erwerben; eine Macht, die erst im späteren Leben infolge unseres Willensmißbrauches definitiv verloren geht, während die Macht zum gerechten Tun, von der wir gesprochen, auch dann noch zurückbleibt;[1] ähnlich wie wir ja hörten, daß nach Aristoteles dem Gotte deshalb, weil sein Wille unabänderlich auf das Gute gerichtet ist, die Macht Böses zu tun nicht fehle. Aber trotzdem bleibt eine mit dem Determinismus, nach welchem im letzten Grunde eine göttliche *εὐτυχία* oder *δυστυχία* (heilbringendes oder unheilbringendes Verhängnis), wir können sagen eine Art Gnadenwahl,[2] für all unser Tun und Lassen entscheidend ist, verbundene Lehre von ewiger Verdammnis eine unerträgliche Härte.

Wie also hat er sich die Sache gedacht? — Es scheint alles darauf hinzudeuten, daß er alle im Jenseits zu jener Erkenntnis Gottes und seines Weltplans und somit zu einem Gute gelangen lasse, dem sich alle irdischen Güter nicht vergleichen. Wenn aber dies, dann auch sogar unmittelbar im Augenblick des Todes; denn mit der Lostrennung von dem Leibe, die, da es nach Aristoteles keine Wiedergeburt geben kann, endgiltig sich vollzogen hat, ist eine Bewegung in der Seele nicht mehr möglich.[3] Nähmen wir sogar in ihr eine Kette von sekundären Wirkungen an, so müßten sie nach dem, was wir über das zeitliche Verhältnis von Wirkung und Ursache gehört, vom ersten bis zum letzten Gliede zugleich eintreten.

Aber wie? wird dann der Vergeltungsgedanke nicht ganz und gar zu nichte? — Man könnte es meinen, und dann wäre erklärt, warum Aristoteles im Gegensatz zu Platon in der Ethik gar nicht auf eine Vergeltung im Jenseits verweist. Doch so ist es nicht. Wir erinnern an den Unterschied, auf den wir bei den Sphärengeistern im Vergleich mit der Gottheit aufmerksam machten. Ähnlich werden denn Unterschiede auch hier bestehen, und wenn die abgeschiedenen Menschengeister den Weltplan schauen und sich selbst mit ihrem Erdenleben darein verflochten sehen, so erkennt der eine sich als identisch mit einem, der Edles übt, und ein anderer mit einem, der schmähliche Taten vollbringt. Es ist die Erkenntnis, zu der sie gelangen, zugleich ein ewiges, verherrlichendes oder verdammendes Weltgericht und ein Weltgericht, das sich als solches für ewig vor aller Augen vollzieht. Sollte hierin nicht auch eine Vergeltung und eine dem wahren Verdienst vollkommen proportionale gesehen werden können?

---

[1] Vgl. Eth. Nic. III, 7.

[2] Vgl. Ethik Nic. I, 10 p. 1099b 11. Die Tugend ist *θεόσδοτος* (gottgegeben).

[3] Vgl. Met. Λ, 7 p. 1072b 8. Die lokale Bewegung ist die erste von allen. Das Denken ist keine kontinuierliche Veränderung und bekommt sein zeitliches Vor-und-Nach nur durch die Dependenz von körperlichen Prozessen.

In jüngſter Zeit hat Nietzſche, der auf Grund, ich weiß nicht welches, trügeriſchen Berichtes über angebliche Endeckungen der Naturwiſſenſchaft zu der Überzeugung gelangt war, daß alles, was in der Welt geſchieht, genau ſo wie es geſchieht, in regelmäßig wiederkehrenden Perioden ſich wiederholen werde, in dieſem Gedanken ein Motiv zu finden geglaubt, welches mächtig der Verſuchung zu ſchlechtem Handeln entgegenwirken müſſe. Könne es doch nicht anders als abſchreckend erſcheinen, durch eine niedrige Handlung, die man begeht, ſich nicht bloß für einmal, ſondern unendlich oft und von Ewigkeit zu Ewigkeit immer wieder neu geſchändet zu ſehen. Er bedachte nicht, daß der, welcher, um einer augenblicklichen Pein zu entgehen, die Sittlichkeit verletzt, ſich infolge jener vermeinten unendlichmaligen Wiederholung auch ſagen müßte, daß er, wenn er die ihm unleidliche Pein auf ſich nähme, ſolches nicht bloß dies eine Mal, ſondern immer und immer wieder werde tun müſſen. Aber was er aus ſolchem Grunde unpaſſend ſagt, ſcheint im Fall des Ariſtoteles ganz anders am Platze. Das Opfer wird ja nur einmal gebracht, aber das Bewußtſein, mit edlem Sinn der Verſuchung widerſtanden zu haben, wird uns in alle Ewigkeit beglücken. Und wer ſolche eschatologiſche Überzeugungen hegt, könnte darin immer noch ein Motiv mehr erblicken, dem edlen Leben vor dem unedlen den Vorzug zu geben.

Doch mit der Mißbilligung der eigenen Handlungsweiſe wird ſich die Bewunderung des Planes Gottes auch in jenen Fügungen ſelbſt, die zu ihr führen, verbinden. Wenn der Verbrecher verbrecheriſch handelt, weil er hintanſetzt, was vorzuziehen iſt, und umgekehrt, ſo zeigt dagegen der Weltplan Gottes ſich als der Plan der beſtmöglichen Welt, und es iſt alſo von Gottes Seite überall dem Vorzüglichen vor dem minder Guten der Vorzug gegeben. Und ſo ſind alle doch beſeligt durch das, was ſie ſchauen. Sie ſind auch, ſo verworfen ſie waren, ſ. z. ſ. bekehrt im Augenblicke des Todes. Wenn ſie früher Schlechtes vor Gutem bevorzugten, bevorzugen ſie jetzt das Beſſere und Beſte; in allem dem, wie in der Erkenntnis, vollkommen mit der Gottheit ſelbſt in Harmonie.[1] Wenn in irgend einer religiöſen Lehre, ſo erſcheint in der ariſtoteliſchen Philoſophie die Gottheit als die, welche ihre Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Auch für die eigene Perſönlichkeit wird, was ſie Schlechtes gewollt, vergangen ſein. Jetzt iſt, was ſie erfüllt, die Liebe und Freude an dem wahrhaft Guten.

Sollte man nicht bei ſolcher philoſophiſchen Überzeugung ſich den Tod zu geben verſucht fühlen? — Doch hier gilt gewiß auch für Ariſtoteles Platons Wort: es wäre frevelhaft, den von Gott gegebenen Poſten eigen=

---

[1] Vgl., was die Eth. Nic. VII, 5 gegen Ende über die Weiſe lehrt, wie es allein zur Hintanſetzung des Beſſeren kommen könne, wo dem ſokratiſchen Standpunkt, daß alle Bevorzugung des Schlechten ihren Grund in einer Unwiſſenheit habe, ein gewiſſes und für unſern Fall ſehr bedeutungsvolles Zugeſtändnis gemacht wird.

mächtig zu verlassen. Es wäre eine Handlung, die wie andere verbrecherische Handlungen, für ewig unschön erscheinen würde.

XXIII. Unbegrenztes Wachstum des in sich Guten. Unendliche Vervielfältigung des in Weisheit gottbeseligten Lebens. Ins Unendliche wächst die Zahl der beseligten Geister, deren jeder eine Art Leibnizischen Monadenlebens führt, als ein Spiegel des Universums von seinem Standpunkt, doch ein Leben, das wie das der Gottheit ohne Wechsel ist. Und so hebt sich denn das Bedenken, daß die Welt nicht die bestmögliche sein könne, weil sie endlich sei, und jede Endlichkeit eine überschreitbare Grenze darstelle. Denn so wahr dies ist, so wahr wird ja auch jede endliche Grenze wirklich überschritten. Die körperliche Welt freilich erfährt ein solches Wachstum nicht. Aber weit davon entfernt, daß dies ein Tadel sein könnte, erscheint es als ein Vorzug. Die körperliche Welt stellt ja nichts an sich Gutes, sondern nur Nützliches dar, und ein Überschreiten des Maßes würde als ein Überfluß erscheinen, den die schöne Ordnung der Natur nach dem Satze »natura nihil facit frustra« auch nicht auf dem biologischen Gebiete duldet. Warum freilich gerade dieses Maß für die bestmögliche Welt das geforderte war, das ist eine Frage, die wieder zu denen gehört, die wir auf dem Standpunkt unserer jetzigen beschränkten Kenntnisse nicht zu beantworten vermögen. Genug für Aristoteles, daß auch die Gegner des Optimismus nicht imstande sein würden, ein anderes als besser oder gleich gut zu erweisen.

XXIV. Teleologische Unentbehrlichkeit der Körperwelt. Doch warum dann überhaupt den ganzen körperlichen Apparat? Man sollte meinen, da es ja doch so gut wie ausschließlich nur auf jene seligen Geister im Jenseits ankomme, so wäre wesentlich dasselbe erreicht, wenn die Gottheit sie sogleich in ihrem Endzustande hervorgebracht hätte. Wenn wegen der Absurdität einer wirklich unendlich großen Zahl dies nur durch eine Sukzession von Schöpfungen ermöglicht worden wäre, warum nicht diese direkt, statt auf dem Wege einer zeitweiligen Zugehörigkeit zur irdischen Welt, in welcher so viel in sich Wertloses, ja, in sich betrachtet, Häßliches und Verruchtes? — Doch die Antwort darauf liegt bereits in dem früher Erörterten. Was durch den Willen der Gottheit allein unmittelbar sein erstes Dasein empfängt, das muß nach Aristoteles ewig sein wie er selbst. Darum ein Entstehen aus nichts unmöglich. Aber wenn alle sukzessiv in der Geschichte entstehenden menschlichen Intelligenzen von Ewigkeit wären, so würden sie nicht bloß eine sich ins Unendliche vermehrende, sondern eine geradezu wirklich unendliche Vielheit darstellen. So wahr also die unendliche Vervielfältigung allein die Gotteswelt als die bestmögliche erscheinen lassen kann, so wahr erscheint auch die körperliche Welt, als unentbehrliche Brutstätte, wie eine unabweisliche teleologische Forderung.

Es kommt noch hinzu, daß hier Ähnliches gilt, wie was Ariſtoteles hinſichtlich der Tugend ſagt, bezüglich deren es ihm als eine vollkommenere Ordnung erſcheint, wenn Gott, der gewiß als Geber dieſer guten Gabe zu betrachten ſei, ſie uns doch nicht anders denn als Folge eigener verdienſtlicher Anſtrengung zu teil werden läßt. So läßt er denn auch eine gewiſſe Auszeichnung, welche diejenigen, die während ihres irdiſchen Daſeins ein edel-ſchönes Leben geführt, als etwas erſcheinen, was ihnen als gerechter Lohn vor anderen beſchieden wird. Auch mögen wir uns hier des ariſtoteliſchen Ausſpruches erinnern, daß die Welt nicht einer ſchlechten Tragödie gleichen dürfe, die in lauter Epiſoden zerfällt. Die ſchöne Ordnung verlangt ein Zuſammenwirken von allem mit allem. So ſehen wir denn auch von den in ſich vollendeten Sphärengeiſtern keinen ohne einen providentiellen Einfluß auf den Lauf der niederen Welt. Die abgeſchiedenen menſchlichen Geiſter haben ihn nicht mehr und wären darum ohne die Verflechtung damit in dem vorangegangenen Erdenleben ganz ohne jenes Zuſammenwirken mit den übrigen Ereigniſſen, wie es nach der Überzeugung des Ariſtoteles die künſtleriſche Schönheit des Univerſums fordert. Nur in Folge ihrer iſt jetzt auch von dieſen Monaden jeder recht eigentlich jener beſondere Standpunkt gegeben, von dem aus ſie das Weltganze betrachtet.

XXV. Schlußbemerkungen. Die Philoſophie des Ariſtoteles im Vergleich mit anderen Weltanſchauungen. So ſehen wir denn, wie im Geiſte des Ariſtoteles in der Tat die Überzeugung beſtehen konnte, daß die Weltordnung, wie er ſie dachte, wirklich ihres idealiſchen Urgrunds würdig ſei.

Ich habe ſie nun freilich in der Ausführlichkeit, wie ich ſie hier darſtellte und erklären und verteidigen ließ, in den Schriften des Ariſtoteles nicht finden können, da er ſelbſt leider zu der beabſichtigten ausführlichen Darlegung ſeiner Metaphyſik nicht gekommen iſt. Werde ich darum den Vorwurf fürchten müſſen, ich habe, ähnlich wie Platon Sokrates, Ariſtoteles gar vieles in den Mund gelegt, woran er ſelbſt nicht gedacht habe? — Vielleicht wird mancher ihn machen. Doch wer dann ſorgſam auf das achtet, was teils in der Konſequenz der Prinzipien liegt, teils direkt in vereinzelten, höchſt bedeutſamen Bemerkungen zu Tage tritt, und ebenſo auch auf die merkwürdigen Aporien des Theophraſt hinblickt, von denen man nicht annehmen darf, daß ſie einen Zweifel an der Lehre ſeines Meiſters bekundeten, deren tieferes Verſtändnis ſie nur anbahnen ſollen: der wird, ſo ſchmeichle ich mir, ſein Urteil mehr und mehr in einem mir günſtigeren Sinn berichtigen.

Die Theodicee des Ariſtoteles ſteht hinter der anderer theiſtiſcher Denker, auch hinter der des Leibniz, keineswegs zurück. Auch der Vergleich der ariſtoteliſchen mit der chriſtlichen Eschatologie überhaupt iſt höchſt intereſſant. Er ergibt bei ſtarken Differenzen auch merkwürdige

Übereinstimmungen.[1] Und es werden die Widersprüche der indeterministischen Theologen und die Härte derer, die vor einer Prädestination zu ewigem Verderben nicht zurückschrecken, glücklich vermieden. Und auch dem Vergeltungsgedanken wird Rechnung getragen. Voll bewährt findet sich aber auch alles das, was ich zur Erklärung des so schlecht gewürdigten Ausspruches, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretisches sei, gesagt habe.

Wenn wir einen vergleichenden Blick von der Weltanschauung des Aristoteles auf die von Platon zurückwerfen, so zeigt sich eine weitgehende Verwandtschaft, und doch zugleich ein ein einheitlichem Sinne durchgeführte, durchgreifende Modifikation. Bei beiden ist das Gut der Kontemplation das höchste, und unser wahres Heil liegt im Jenseits. Aber bei Platon ist das jenseitige Leben dem diesseitigen vorhergegangen. Die Erkenntnisse, die wir hier gewinnen, sind nicht neu, sondern Erinnerungen an das, was wir im Jenseits geschaut. Dort, nicht hier ist die Seele gebildet, und von einer Vermehrung im Diesseits keine Rede. Nach Aristoteles empfangen wir hier unsere Begriffe neu, und auch die Seele entsteht erst im Entstehen des Menschen. Und um die Bürger des Jenseits ins endlose zu vermehren, ziehen die menschlichen Seelen, die eine um die andere, aus dem Diesseits ins Jenseits hinüber. Nach Platon möchte man wohl fragen, wozu diese ganze Körperwelt gut sei, die soviel Jammer und Greuel enthält und den Bewohnern des Jenseits nur Anlaß der Versuchung zum traurigsten Sündenfall geworden ist.[2] Nach Aristoteles ist ein solches Bedenken nicht vorhanden. Sie erscheint in ihrer Teleologie bewundernswert wie ein Embryo, wenn man auf den schließlichen Erfolg blickt, auch wenn man, was, ähnlich wie ja auch bei diesem, der menschlichen Kraft zu viel zumuten würde, auf das Verständnis jeder Einzelheit verzichten muß.

Daß das System als Ganzes nicht haltbar ist, würde freilich unschwer nachzuweisen sein. Dennoch dürfte die bisher so unvollkommen verstandene Weisheitslehre des großen alten Denkers wohl geeignet sein unserer pessimistisch angehauchten Zeit die Augen dafür zu öffnen, wie wenig die Hilfsquellen des optimistischen Weltgedankens in dem, was sie in ihrer Oberflächlichkeit gewöhnlich allein zu berücksichtigen pflegt, erschöpft sind.

---

[1] So natürlich auch mit den religiösen Lehren des Judentums, aus denen die des Christentums erwachsen sind. Wir verstehen daraufhin leicht die Ausdrücke der Bewunderung für das jüdische Volk, denen wir bei Theophrast begegnen, worin er dasselbe geradezu als ein philosophisches Volk rühmt.

[2] Nach dem Phädrus. Nach dem Timäus wäre dies nicht mehr der Fall, doch hätten wir auch nach ihm in der Körperwelt den Quell alles sittlichen Verderbens zu erblicken.



DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE PHILOSOPHIE



Die Zeit der Blüte der einzelnen Stadtſtaaten in Griechenland und ſeinen Kolonien wie die der einzelnen Völkerſchaften um das Mittelmeer war vorüber. Zu einer großen Kultureinheit unter griechiſchem Geiſte mit griechiſcher Sprache hatten ſie ſich geeint, und nur in der verſchiedenen lokalen Färbung machten ſich die Nationalcharaktere noch geltend. Die alte nationale Lebensweiſe war verändert, Reiche und Staaten im moderneren Sinne waren an die Stelle der alten getreten und damit große Verhältniſſe an die der kleinen. Die Kulturmiſſion des griechiſchen Geiſtes hatte ſich darin ſchrittweiſe vollzogen. Alexander der Große war nur ihr hervorragendes Werkzeug geweſen, wie es ſpäter die Römer wurden, als ſie den damals bekannten Erdkreis zur Einheit eines ungefügen Weltreiches zuſammenzwangen und damit die Unterlage für die Weltkultur des Hellenismus vollendeten. Wohl blieben die übrigen Kulturen nicht ganz ohne Einfluß hierbei, doch war die griechiſche Kultur und namentlich die griechiſche Wiſſenſchaft und Philoſophie ſo überragend, daß die entſprechenden Anſätze der anderen Völker faſt völlig in den Hintergrund traten, wie es ſpäter mit der römiſchen ebenſo geſchah. Was nun in Griechenland bis dahin Athen allein in größerem Maßſtabe gehabt hatte, wohlorganiſierte Stätten zur Pflege der Wiſſenſchaft und Philoſophie, gab es bald in allen Zentren der neuen Verhältniſſe in erweiterter und bereicherter Form. Reiches Leben pulſierte in ihnen: Der Differenzierungsprozeß der Wiſſensgebiete, der naturgemäß mit der fortſchreitenden Entwickelung der Erfahrung bereits eingeſetzt hatte, ſchritt ſchnell vor und führte zu einer umfaſſenden Blüte der Wiſſenſchaft und der ihr folgenden Technik. Aber für die Philoſophie blieb Athen der Mittelpunkt, wie es bisher der Fall geweſen war. Daher herrſcht in ihr bei aller Neuerung doch auch eine unverkennbare Konſtanz in der Entwickelung. Die Skepſis, mit der die erſte Epoche in der griechiſchen Philoſophie endigte, war von Sokrates im Prinzip durch eine neue Grundlegung überwunden, aus der im weſentlichen vier gleichzeitige Syſteme hervorgegangen waren: das Platoniſche, das Ariſtoteliſche, das zyniſche des Antiſthenes und das kyrenaiſche des Ariſtippos. Waren die erſten beiden allſeitig ausgebildete Syſteme, ſo waren die beiden letzteren weſentlich auf dem Standpunkte des Sokrates ſtehen geblieben, deſſen Denken hauptſächlich der Ethik gewidmet geweſen war. Wie nun Plato und mit ihm Ariſtoteles der Lehre des Sokrates eine ergänzende Ausgeſtaltung gegeben hatten, ſo erhielten zu Beginn unſerer Epoche auch die (Sokratiſch-) zyniſche und die kyrenaiſche Schule eine Fortbildung, durch die ihre Lebensauffaſſung in gleicher Weiſe ergänzt und vertieft wurde, wie die direkte Lehre des Sokrates durch Plato und Ariſtoteles.

Bei aller Verſchiedenheit der Durchführung ſtehen nun die genannten Syſteme alle auf dem gemeinſamen Boden des Dogmatismus. Neben dieſem gingen aber auch ſkeptiſche Regungen weiter, die gleichfalls zu Anfang unſerer Epoche zum Syſtem ausgebildet wurden. In der erſten Hälfte unſeres Zeitabſchnittes gehen alſo als ſelbſtändige Denkrichtungen neben einander her einerſeits die dogmatiſchen der peripatetiſchen, ſtoiſchen und epikureiſchen Schule, und andererſeits die ſkeptiſche in der pyrroniſchen Schule und der mittleren Akademie. Da nun die peripatetiſche bereits oben zur Darſtellung gekommen iſt, ſo ſcheidet ſie hier aus. Die Darſtellung der anderen iſt unſere Aufgabe. Gemeinſam iſt allen dieſen Schulen das Streben nach wiſſenſchaftlicher Erkenntnis des Weltlaufs, um auf Grund derſelben zu einer wiſſenſchaftlich begründeten Lebensauffaſſung und Lebensgeſtaltung zu gelangen.

Die Stoa.

In der Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie unterſcheiden wir drei Phaſen: die alte, die mittlere und die neuere. Ihr Stifter iſt Zeno von Citium auf Cypern. Von Hauſe aus Kaufmann ſcheiterte er auf einer Fahrt bei Athen. Dieſes Unglück wurde die Veranlaſſung zu einer völligen Änderung ſeines Lebens. Während ſeines unfreiwilligen Aufenthaltes in Athen begeiſterte er ſich bei der Lektüre von Platos Apologie und Xenophons philoſophiſchen Schriften für das Leben und Denken des Sokrates derart, daß er ſich fortan ganz der Philoſophie widmete. Er blieb in Athen, ſchloß ſich zunächſt hauptſächlich an den Zyniker Krates an und gründete dann im Jahre 308 v. Chr. eine eigene Schule. Seine Vorträge hielt er in der Säulenhalle Polygnots, der stoa poikílē, woher die Schule den Namen Stoa erhielt. Sein Alter, ſeine Geburt, und ſein Todesjahr laſſen ſich mit Gewißheit nicht beſtimmen. Unter ſeinem Nachfolger Kleanthes von Aſſos ⟨331—232⟩ ging die Schule in ihrer allgemeinen Bedeutung ſtark zurück; unter Chryſippus von Soli ⟨282—209 v. Chr.⟩ dagegen erblühte ſie äußerlich und innerlich ſo, daß er den Namen eines zweiten Begründers erhielt. Ihm folgten in der Leitung der Schule der Reihe nach Zeno von Tarſus, Diogenes von Babylon und Antipater von Tarſus, der im Jahre 129 v. Chr. ſtarb. Bei dem letzteren zeigt ſich bereits ein Übergang zur mittleren Stoa.

Die ſtoiſche Philoſophie iſt und ſoll ſein die Wiſſenſchaft von den göttlichen und menſchlichen Dingen; aber die Wertung ihrer einzelnen Teile iſt anders als bisher: die Ethik, die Wiſſenſchaft der Lebenskunſt, überragt die anderen ſo, daß dieſe bei allem hohen Werte, der ihnen eigen iſt, doch der Ethik unterſtellt werden, die Ethik alſo den höchſten Wert beſitzt.

1. Die ſtoiſche Weltauffaſſung iſt durch zwei Geſichtspunkte beſtimmt und charakteriſiert, durch den der Einheit und der Körperlichkeit. Das Streben nach Einheit veranlaßte ſie, den ſeit Anaxagoras herrſchenden Dualismus und damit den Gegenſatz von Geiſt und Stoff, bzw. von Gott und Welt aufzuheben: es gibt nur eine Subſtanz, und dieſe iſt Materie, iſt Körper. Aber dieſe Materie iſt nicht bloß raumfüllender Stoff, ſondern zugleich Kraft. Das Urweſen, aus dem alles entſteht, iſt demnach Geiſt und Materie in abſoluter Einheit, ein materieller Geiſt oder eine geiſtige Materie. Ihrem Weſen nach iſt ſie der Licht- und Wärmeſtoff, d. i. das Feuer Heraklits, und führt als ſolcher Geiſt-, Kraft-, Feuer-Hauch den Namen Pneuma.

Die ſtoiſche Lehre iſt ein Monismus ſtrengſter Art. Prinzipiell dürfen wir nicht ſagen, daß die Kraft dem Stoffe immanent ſei, denn ebenſo gilt auch das Umgekehrte; ſie ſind beide Eines in völliger Untrennbarkeit und nur begrifflich von einander geſchieden. Deswegen kann man ihn auch mit gleichem Rechte Pantheismus und Materialismus nennen; er iſt eben beides zugleich. Die Kraft dieſer Subſtanz äußert ſich als Spannkraft; in ihr liegt der Grund alles Werdens. Da nun dieſe Kraft zugleich Materie iſt, ſo iſt alles Werden, alles Entſtehen und Vergehen die Evolution der Subſtanz, die Evolution ihr allgemeines Geſetz.

Alles Wirkliche iſt körperlich und umgekehrt: was nicht körperlich iſt, iſt nicht wirklich. Gleichwohl ſind das ſog. Lekton, das wir nachher kennen lernen werden, der Raum, das Leere und die Zeit unkörperlich und doch wirklich. Als ſolche müßten ſie ledigfich ideale Wirklichkeit haben, ſind aber doch nicht ſo gedacht, vielmehr ſind ſie die bloße, ſinnlich vorgeſtellte Ausdehnung des Neben- und Nacheinander, der leere Raum und die leere Zeit und als ſolche, obwohl unkörperlich, doch in ähnlicher Weiſe ſeiend wie das Körperliche, das in ihnen iſt bzw. geſchieht. Alles Übrige aber iſt körperlich, nicht bloß die ſog. Dinge, ſondern auch ihre Eigenſchaften und Zuſtände, wie auch die Seele und ihre Zuſtände, z. B. die Tugenden, Affekte, Triebe, Urteile u. dgl.; ſie ſind eben beſtimmte Zuſtände der Seele und die Seele iſt körperlich.

Kraft und Stoff, prinzipiell Eines werden doch geſchieden; aber dieſer Unterſchied iſt erſt in der Zeit entſtanden. Das Pneuma beſitzt als der Licht-Wärmeſtoff in ſich die abſolute Spannung und darum Bewegung. Läßt dieſe (dynamiſche) Spannung und damit die Bewegung nach, ſo tritt eine Erkaltung des urſprünglichen Wärmegrades ein. Durch die Ungleichheit dieſes Prozeſſes entſtehen die Elemente: Äther, Luft, Waſſer und Erde. Ihrem eigentlichen Weſen nach ſind ſie alſo nicht verſchieden, ſondern nur Modifikationen desſelben einen Pneumas. Dieſem weſensgleich iſt der Äther geblieben, die drei anderen Elemente dagegen nehmen nach

dem Dichtigkeitsgrade in der Reinheit ihrer geistigen Natur ab. In dieser Umwandlung, die dynamisch, nicht mechanisch vor sich geht, ist der Unterschied von Kraft und Stoff, von Wirkendem und Leidendem gegeben. Die beiden oberen Elemente Äther und Luft sind das Wirkende, die beiden unteren Wasser und Erde das Leidende; jene die Kraft, die sich selbst und das andere formt, und Einsicht, Leben und Bewußtsein ist und gibt; diese der Stoff, der durch jene geformt und zusammengehalten wird. Insbesondere ist der Äther reine Kraft, Vernunft oder vielmehr Vernunftstoff (Pneuma) geblieben, der als die alles durchdringende und gestaltende Kraft die anderen Elemente durchdringt. Da nun das Pneuma körperlich ist, so haben wir hier die eigentümliche Lehre einer Durchdringung des Körperlichen durch das Körperliche. Diese Durchdringung wird nicht atomistisch gedacht derart, daß mit Zuhülfenahme leerer Zwischenräume kleinste Teilchen beider Arten von Körpern neben einander sich lagern, sondern sie ist eine besondere Art der Durchdringung, die totale, in der ein Stoff durch den anderen völlig hindurchdringt, dabei aber jeder seine Eigenart behält. Die Möglichkeit einer solchen Durchdringung begründeten sie durch die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Körper. Alle Eigenschaften der Dinge beruhen auf solcher Durchdringung: also sind auch nicht nur die Dinge, sondern zugleich auch ihre Eigenschaften körperlich und real.

Das Pneuma, aus dem sich alles entwickelt, ist die Gottheit. Ebenso ist auch die Welt als Modifikation dieses Pneumas Gott. Im Zustande der Weltentwickelung aber gilt als solcher speziell der Äther, genauer jedoch das durch die ganze Welt verbreitete Pneuma, das alles durchdringend und so allgegenwärtig künstlerisch den Stoff gestaltet und nach Zwecken tätig ist, die Seele und Vernunft des Alls. Als solche Weltvernunft führt sie den Namen Logos.

Bei der Weltbildung verwandelt sich das Pneuma zum Teil, zum Teil bleibt es, wie es ist. Jenes bildet die drei Elemente Luft, Wasser und Erde. Wie dieser Zustand sich entwickelt, so wird er auch wieder rückwärts sich bilden und die Welt sich wieder ganz in Feuer, d. h. Pneuma, auflösen. In dieser Zeit füllt es wegen seiner größeren Expansion den Raum schlechthin, während zur Zeit der Weltbildung nur ein Teil erfüllt und der andere leer ist. Die Auflösung in Feuer ist der Weltbrand, aus dem sich wieder die Welt entwickelt. In einem solchen Kreislauf vollzieht sich die Evolution des Absoluten in alle Ewigkeit.

Dieser Kreislauf ist schlechthin regelmäßig und notwendig. Es gibt keinen Zufall, sondern nur notwendiges, von Ewigkeit her bestimmtes Geschehen. Dies ist so regelmäßig, daß auch die Welt nach dem jeweiligen Brande sich bis in alle Einzelheiten genau so entwickelt wie alle vorhergehenden. Diese Notwendigkeit ist, von seiten des Geschehens betrachtet,

das Fatum, Verhängnis oder Schickſal, von ſeiten der Gottheit, ſofern ſie alles durchwaltet, einrichtet und regiert, die Vorſehung. Vorſehung und Fatum ſind dieſelbe eine Geſetzmäßigkeit, nur von verſchiedener Seite aus betrachtet. Dieſe Geſetzmäßigkeit hat ihren Grund darin, daß ſich alles Geſchehen nach dem immanenten Geſetz der Weltvernunft (Logos), d. h. nach dem Kauſalitätsgeſetz vollzieht, ſchlechthin alles Geſchehen ſich alſo wie Urſache und Wirkung verhält. Dieſe kauſale Geſetzmäßigkeit iſt zugleich Zweckmäßigkeit, und dieſe Zweckmäßigkeit erwirkt und erweiſt auch die Vollkommenheit der Welt, die in der Nützlichkeit überall zu Tage tritt: alles, ſelbſt das ſog. Übel hat ſeinen Nutzen. Die Stoiker vertreten eine begeiſterte Theodicee; der bekannte Beweis, durch welchen Leibniz zeigt, daß unſere Welt die beſte iſt, ſtammt von ihnen. Ihre Weltanſchauung iſt Optimismus und, modern geſprochen, eine Nebulartheorie, die einen Urnebel mit immanentem, bewußtem Leben ſetzt, der ſich nach ſeiner Geſetzmäßigkeit in langen Perioden regelmäßig in Einzelweſen differenziert und wieder in den Urzuſtand zurückkehrt.

Von dieſer Auffaſſung aus vollziehen ſie mühelos die Verſöhnung der Volksreligion mit ihrem Pantheismus. Das Mittel iſt die allegoriſche Deutung der Götter der Volksreligion als Teile der durch Differenzierung entſtandenen wirklichen Götter (Zeus-Äther, Hera-Luft uſw.). Indem ſie die Götter der Volksreligion nur als Mißverſtändnis der wirklichen Gottheit anſahen, erſchienen ſie nicht wie die Epikureer und Atheiſten als ihre Gegner, ſondern vielmehr als die Frommen.

Aus dieſer Grundlegung folgt, daß nur die Verſchiedenheit der Spannkraft des Pneumas die Urſache der verſchiedenen Gattungen und Arten der Lebeweſen ſein kann. In dieſer Beziehung unterſchieden die Stoiker außer den Göttern vier Stufen, die der organiſchen Dinge, der Pflanzen, der Tiere und der Menſchen. Entſprechend dieſen vier Stufen tritt in ihnen die Wirkung des immanenten Pneumas auf: bei den erſteren als Kraft des bloßen Zuſammenhaltens (Hexis), bei den Pflanzen als Naturkraft (Phyſis), bei den beiden letzten als Seele und zwar bei den Tieren als unvernünftige, bei den Menſchen als vernünftige Seele. Demgemäß ſteigen ihre Funktionen von der einfachen mechaniſchen Kauſalität zur unterbewußten Zweckmäßigkeit, von dieſer zur zwar bewußten, aber unvernünftigen Zwecktätigkeit, um in der bewußten und vernünftigen, weil klar erkennenden Zwecktätigkeit der Menſchen ihren Höhepunkt zu erreichen. Auch dieſe vier Stufen ſind natürlich nur Modifikationen des einen bewußten Lebens, das als Pneuma ſich zu ihnen entfaltet. Näher gehen ſie nur auf den Menſchen ein. Als Pneuma iſt ſeine Seele natürlich körperlich, hat ihren beſtimmten Sitz im Herzen, entſteht durch Fortpflanzung und iſt unſterblich. Freilich iſt dieſe Unſterblichkeit noch nicht die individuelle. Inbe-

zug auf diese gehen ihre Meinungen auseinander, jedenfalls aber dauerte sie immer nur eine Weltzeit, d. h. bis zum Weltbrande. Die menschliche Seele verhält sich zur allgemeinen Weltseele wie der Teil zum Ganzen, aber sie nimmt noch eine besondere Stelle ein, sie ist ein Absenker der göttlichen Vernunft, in ihr kommt das Pneuma in voller Reinheit zu Tage. Dies begründet die Gottverwandschaft des Menschen. Aus dieser Auffassung heraus stammt das von dem Apostel Paulus angeführte Wort des Dichters Arát: »Seines Geschlechtes ja sind wir.« Die Seele ist eine unbedingte Einheit, sie hat weder Teile noch Vermögen. Was als solche verzeichnet wird, die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen, sind Ausstrahlungen der Seele aus ihrem Zentralsitz nach den betreffenden Organen. Auf diese Weise begründen sie, was bisher nie geschehen war, die Einheit der Persönlichkeit und des Ichs. In geistiger Hinsicht ist die Seele die rationale Anlage, die alle seelischen Vorgänge erzeugt, und zwar ist sie ihrem Grundwesen nach Verstand. Der Verstand ist danach die leitende Kraft ‹Hegemonikón›, von der alles Wollen und Handeln abhängig ist.

Wie die Seele als Pneuma ein Absenker des göttlichen Pneumas ist, so ist sie als Logos ein Teil des Logos überhaupt, der als Gottheit das All durchwaltet. Die Wissenschaft von ihr als Logos ist die Logik, die bei den Stoikern viel umfassender als gewöhnlich ist. Der Logos kann nämlich entweder nach seiner inneren Betätigung betrachtet werden, oder sofern er durch die Sprachorgane in die Erscheinung tritt, d. h. entweder als Denkvorgang oder als Sprache.[1] Die stoische Logik umfaßt deshalb einerseits die Lehre vom Denken und andererseits die von der Sprache, die Grammatik. Die erstere zerfällt wieder in die formale Logik und in die Erkenntnistheorie.

Auf die Erkentnistheorie kommen die Stoiker, sofern sie ein Teil ihrer Logik ist, von der Sprache aus. Sie unterscheiden, genauer als die vorhergehenden Denker, klar und bestimmt dreierlei: das Wort, das durch das Wort Bezeichnete und den realen Gegenstand. Das durch das Wort Bezeichnete ist der Vorstellungsinhalt, und dieser bezieht sich seinerseits auf den realen Gegenstand. Wir sehen hier jedoch von diesem Schematismus ab. Die Seele kann, sofern sie Verstand ‹Logos› ist, den in der Welt vorhandenen göttlichen Verstand ‹Logos› verstehen und erfassen. Sofern sie nun Logos ist, ist sie geistige Anlage, Kraft, und entspricht im allgemeinen dem modernen Begriff Bewußtsein. Ihr steht das Seiende, die reale Welt der Dinge mit ihren Eigenschaften, gegenüber. Durch ihre Einwirkung auf jene entsteht aller Bewußtseinsinhalt. Diese Einwirkung vollzieht sich im

[1] Logos bedeutet eben beides, Denken, Gedanke und Sprechen, Wort, Rede.

Akte der Wahrnehmung ⟨Empfindung⟩. Aus der ſinnlichen Wahrnehmung entwickelt ſich daher aller Bewußtſeinsinhalt ſchlechthin. Die Stoiker vertreten ausgeſprochenermaßen den Standpunkt des Senſualismus: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus, wie es ſpäter heißt, aber einen Senſualismus auf rationaler Baſis. Denn bei der Geburt gleicht die Seele einer unbeſchriebenen Tafel ⟨tabula rasa⟩, auf die die Erfahrung nach und nach allen Inhalt einſchreibt. Die Seele ſelbſt iſt nur die Fähigkeit, Wahrnehmungen in ſich aufzunehmen und zu verarbeiten. Aus der Wahrnehmung geht die Vorſtellung hervor. An ihr läßt ſich eine ſubjektive und eine objektive Seite unterſcheiden: die ſubjektive, ſofern der Zuſtand der Seele, den ſie ausmacht, betrachtet wird, und die objektive, inſofern es ſich um den Inhalt dieſer Vorſtellung handelt. Die Vorſtellung in dieſem Sinne = Vorſtellungsinhalt ⟨Bewußtſeinsinhalt⟩ iſt alſo ein Drittes neben dem Seienden und der Seele ⟨Bewußtſein⟩, das die Gegenſtände wiedergibt, wie ſie ſind.

Entſteht nun auf dieſe Weiſe alle unſere Erkenntnis, ſo erhebt ſich die Frage: Gibt es neben der Wahrheit auch Irrtum, und wenn, worauf gründet ſich die Unterſcheidung von Wahrheit und Irrtum? Die erſte Frage bejahen ſie ohne weiteres, die Erfahrung beweiſt dies unbedingt. Welches iſt nun das Kriterium der Wahrheit? Oder in ſtoiſcher Ausdrucksweiſe: wie beſchaffen muß eine Vorſtellung ſein, daß wir ſie als wahr bezeichnen können? Solche Vorſtellungen nennen ſie kataleptiſche und beſtimmen ſie als ſolche, welche von einem realen Gegenſtande ausgehen und ihm entſprechen, darum die Zuſtimmung des Subjekts erhalten und ſo das Begreifen herbeiführen. In dieſer Zuſtimmung, dem Urteil des Verſtandes, liegt die Anerkennung der Wahrheit ſeitens des Verſtandes. In Bezug auf ſie iſt der Menſch frei: er kann die Zuſtimmung geben oder auch verſagen. Iſt ſie aber dies, wie kann ſie dann noch Kriterium der ⟨objektiven⟩ Wahrheit ſein? Das iſt offenbar unmöglich, denn der eine kann ja eine Vorſtellung ſchon für kataleptiſch halten, der andere nicht. Auf das Drängen der — ſkeptiſchen — Gegner mußten daher die Stoiker zugeſtehen, daß im Grunde nur der irrtumsfreie Weiſe ſich richtig in Bezug auf dieſe Zuſtimmung verhalten werde, d. h. ſie mußten zugeſtehen, daß das Kriterium in Wirklichkeit kein Kriterium, Wahrheit und Irrtum alſo ununterſcheidbar ſeien. Dieſem Einwande ſuchten die jüngeren Stoiker dadurch auszuweichen, daß ſie die objektiven Beſtimmungen feſtſtellten, von denen die Wahrheit einer Vorſtellung und die Richtigkeit eines Urteils abhängen ſollte.

Aus den Vorſtellungen bilden ſich die Erinnerungen ⟨= Gedächtnis, als Inhalt angeſehen⟩ und aus gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung. Dieſe Entwickelung iſt bedingt durch die Bildung der Begriffe. Dieſe geſchieht teils unwillkürlich durch den pſychologichen Mechanismus, teils durch

abſichtliche Denktätigkeit. Auf dem erſteren Wege bilden ſich die ſogen. gemeinſamen Begriffe ⟨notiones communes⟩ ſchon in den erſten Lebensjahren und bei allen Menſchen gleichmäßig. Zu ihrem Inhalte haben ſie hauptſächlich den Gottesbegriff und die ihm zugehörigen. Damit geben die Stoiker eine Begründung des Gottesglaubens durch die allgemeine Übereinſtimmung aller Menſchen, die die rationale Theologie aller Zeiten ſtets wiederholt hat. Dieſe Begriffe werden auch angeborne Begriffe genannt, doch ſind ſie es nicht in dem üblichen Sinne dieſes Wortes. Durch bewußte Denktätigkeit andererſeits werden die ſämtlichen übrigen Begriffe von der Wahrnehmung aus gebildet, teils willkürlich wie die des Rieſen, des Zwerges, des Centauren uſw., teils geſetzmäßig fortſchreitend. Zu den letzteren gehören die Gattungsbegriffe, durch welche unbeſtimmt viel Einzeldinge zur Einheit zuſammengefaßt werden. Auch können die »gemeinſamen Begriffe« natürlich auf dieſem Wege von neuem beſtätigt werden. Auf dieſer bewußten Denktätigkeit beruht ſomit die Wiſſenſchaft.

Die Begriffe ſind nun, wie ſchon geſagt, weder das Seiende noch die Seele ⟨Bewußtſein⟩, ſondern ein Drittes neben ihnen. Dieſe, das Seiende und die Seele, ſind körperlich; die Begriffe ſind, eben weil ſie ſich mit keinem von beiden decken, unkörperlich, Abſtraktes, Nomina, das oben erwähnte unkörperliche Lektón. Die Geſamtheit dieſer Begriffe, das Intelligible, hat alſo keinen ſelbſtändigen Wert, wie Plato meinte, ſondern nur inſofern, als es mit der Vernunft in der Welt übereinſtimmt. Damit haben wir die Grundlegung des Nominalismus im Unterſchiede zu den beiden Arten des Realismus bei Plato und Ariſtoteles.

Da die Seele ein ſchlechthin einheitliches Vermögen und zwar Verſtand, Intellekt iſt, ſo iſt das Trieb- und Willensleben mit dem Intellekt mitgeſetzt, jede Tätigkeit des Intellekts von einem Triebe begleitet. Mit der Zuſtimmung des Verſtandes zu einer Vorſtellung, wodurch ſie als wahr anerkannt wird, wird deshalb zugleich die Berechtigung des immanenten Triebes anerkannt. Bei dem naturgemäßen Verhalten der Seele tritt danach der das Handeln bedingende Trieb erſt infolge eines zuſtimmenden Urteils oder vielmehr zugleich mit dieſem ein. Zugleich wird der Trieb dadurch zum Willen, daß er ſich dem Verſtande unterordnet. Tut er dies nicht, ſo wird er zum Affekt, zur Leidenſchaft ⟨Pǎthos⟩. Der Affekt iſt ein übermäßiger Trieb, der ein unvernünftiges Urteilen und Handeln zur Folge hat.

Geſchieht nun alles, wie wir oben ſahen, nach dem Verhängnis, ſo ſcheint danach die Willensfreiheit einfach aufgehoben zu ſein. Aber dieſe Konſequenz erkennen die Stoiker nicht an. Im Gegenteil vertreten ſie die Freiheit des Willens mit aller Entſchiedenheit; denn ohne Willensfreiheit gäbe es keine Ethik, und dieſe iſt es gerade, auf deren Begründung es an-

kommt. Hier ſetzt ihre ganze, faſt trotzige Kraft des moraliſchen Bewußtſeins ein. Von Seiten des Naturgeſchehens und der Geſetzmäßigkeit des Naturlaufs, ſo lehren ſie, iſt allerdings alles Geſchehen und darum alles Handeln der Menſchen einfach beſtimmt: wenn wir nicht willig folgen, zwingt uns das Fatum. Das Fatum iſt ja nichts anderes als das mit immanenter Geſetzmäßigkeit ſich in allem vollziehende Wirken des Pneumas, das eine Ausnahme ſchlechthin unmöglich macht. Dieſes Wirken aber findet, wie wir oben geſehen, entſprechend den vier Stufen der Weſen in verſchiedener Weiſe ſtatt. Von der einfachen mechaniſchen Kauſalität im Gebiet des Anorganiſchen ſteigt es an zur klar erkannten und vernünftigen Zwecktätigkeit beim Menſchen. Eine ſolche ſchließt die Zuſtimmung des Verſtandes ein. Dieſe Zuſtimmung iſt frei, und normalerweiſe tritt erſt mit ihr der Wille und damit das Handeln der Menſchen ein. Das an ſich notwendige Geſchehen wird ſo ein gewolltes Geſchehen, d. h. Handeln, und auf dieſer Freiwilligkeit beruht die Ethik. Dieſe Löſung unterſcheidet zwiſchen äußerer (mechaniſcher) Kauſalität und Kauſalität durch den Willen. Nur wenn alles durch äußere Kauſalität beſtimmt würde, könnte von Willensfreiheit keine Rede ſein; doch die menſchlichen Handlungen ſind auch durch den Willen beſtimmt, der Wille ſelbſt iſt in die Kette der Urſachen eingereiht, er iſt ſelbſt eine bzw. die Urſache. Darum muß der Menſch einerſeits wollen, denn er ſteht nicht außerhalb des Pneumas; aber inſofern er ob ſeiner pneumatiſchen Natur hinſichtlich der Zuſtimmung zu allem Geſchehen frei iſt, wird das gemußte Wollen zum gewollten Wollen d. h. zur Freiwilligkeit des Handelns. Weil es nun gewolltes Handeln iſt, iſt der Menſch auch verantwortlich und verdient Belohnung bezw. Beſtrafung, ganz gleich, ob dieſes Handeln als Geſchehen betrachtet von Ewigkeit her beſtimmt iſt oder nicht. — Trotz aller aufgewandten Mühe begründet dieſe Theorie, in der das Problem der Willensfreiheit zum erſten Male mit aller Schärfe zu Tage tritt, nicht die eigentliche Willensfreiheit, die Freiheit des Handelns, ſondern lehrt nur eine ſolche des Denkens. Aus dem letzten Grunde iſt ſie nicht reiner Determinismus, trägt ihn jedoch in ſich.

Auf der vorſtehenden Theorie ruht nun mit innerer Konſequenz die Ethik. Das Ziel und höchſte Gut alles menſchlichen Handelns iſt die Glückſeligkeit: die ſtoiſche Ethik iſt Eudämonismus, wie es ſeit Sokrates üblich war. Aber Glückſeligkeit iſt nur ein allgemeiner Begriff; worin beſteht ſie? Im naturgemäßen Leben. Unter Natur wird hierbei ſowohl die menſchliche wie die allgemeine verſtanden, und dies mit Recht, denn beide ſind ja ihrem Weſen nach tatſächlich ein und dieſelbe, ſind Pneuma bzw. Logos, Vernunft. Das naturgemäße Leben iſt alſo das vernunftgemäße Leben oder das Leben in und nach der Vernunft, die als ein und dieſelbe im

Weltall wie im Einzelnen wirkt und waltet. Die Glückſeligkeit iſt deshalb nicht bloß ein einfacher Zuſtand, ſondern auch ein Tun, eine Betätigung der Vernunft, und zwar, wie ſelbſtverſtändlich, nicht die der unmündigen, ſondern der vollendeten, welche richtiges Erkennen und Handeln in ſich ſchließt. Dieſe richtige Betätigung der vollendeten Vernunft oder vielmehr dieſe richtige, d. i. vollendete Vernunft ſelbſt iſt die Tugend. Das naturgemäße Leben iſt alſo mit dem vernunftgemäßen und tugendhaften Leben identiſch. In ihm beſteht die Glückſeligkeit.

Ein Gut iſt nur das, was unbedingt wertvoll iſt. Alles, was nur um eines anderen willen gut iſt, iſt kein wahres Gut. Dasſelbe gilt in gleicher Weiſe, nur umgekehrt, vom Übel. Ein ſolches Gut iſt allein die Tugend und was an ihr teil hat, und ein ſolches Übel allein die Schlechtigkeit und das Schlechte. Alles andere iſt, weil es zwiſchen beiden iſt, weder gut noch ſchlecht, ſondern gleichgültig. Dieſe Beſtimmung ergänzen die Stoiker durch die Unterſcheidung des Gleichgültigen in ſchätzenswerte, verwerfliche und ſchlechthin gleichgültige Dinge. Dieſe ſchätzenswerten bzw. verwerflichen Dinge ſind gleichſam Güter bzw. Übel niederer Ordnung, wenn ſie auch dieſen Namen nicht führen können und dürfen. Zu ihnen gehören namentlich das Leben ſelbſt und alles, was zu ſeiner Erhaltung und Förderung dient, bzw. das Gegenteil, auf die der von der Natur wie in jedes Weſen ſo auch in die Menſchen hineingelegte Selbſterhaltungstrieb ſich bezieht. Das Leben iſt alſo nach den Stoikern nicht nur das höchſte Gut nicht, es iſt überhaupt kein Gut im ſtrengen Sinne des Wortes. Um ſo mehr aber lehnen ſie die Luſt als ſolches ab, ſie iſt nach Weſen und Begriff ihm entgegengeſetzt, nicht der Zweck des Handelns, ſondern nur etwas, was zu ihm hinzukommt. Wenn nun auch die genannten Dinge für uns wünſchenswert ſind, zur Glückſeligkeit tragen ſie nichts bei. Denn ob wir ſie erlangen oder nicht, hängt nicht von uns ab, ſondern vom Schickſal; die Glückſeligkeit aber hängt ganz von dem ab, was in unſerer Macht ſteht, von der Tugend. Für den Tugendhaften iſt daher jenes alles gleichgültig, und ob die Welt in Stücke geht, unerſchüttert ſteht er da, ganz in ſich ruhend ⟨ſtoiſche Ruhe!⟩.

Die Tugend iſt die wahre Lebenskunſt, welche die ganze Lebensführung beſtimmt und beherrſcht. Als vollendete Vernunft kann ſie auch nur eine ſein und ſich nur ihrem Inhalte nach in die vier Kardinaltugenden und ihre zahlreichen Unterarten teilen. Zugleich iſt ſie als ſolche ein Zuſtand, der ein Mehr oder Weniger nicht zuläßt; man kann ſie nur entweder beſitzen oder nicht. Aber wem auch nur das Geringſte noch fehlt, der beſitzt ſie noch nicht; wer ſie jedoch einmal beſitzt, der kann ſie nicht wieder verlieren.

Dieſes Lebensideal perſonifiziert gedacht iſt der Weiſe. Der Weiſe iſt alſo der perſonifizierte Verſtand. Als ſolcher beſitzt er die abſolute Er-

kenntnis, das vollkommene Wiſſen und mit ihm die Kraft, dieſem Wiſſen entſprechend zu handeln. Nur der Verſtand gibt ihm die Motive des Handelns, jeder Affekt ⟨Pathos⟩ wie Liebe, Haß, Mitleid uſw. iſt ihm als Störung des Verſtandes fern. Dieſe ſtoiſche »Apathie« bedingt die »ſtoiſche Ruhe«, denn alle Unruhe hat ihren Grund nur in den Affekten, die unvernünftig wie ſie ſind uns unvernünftig nach Gleichgültigem jagen oder Gleichgültiges fliehen und fürchten laſſen. Dieſe Apathie iſt die negative, die Vollendung des Verſtandes die poſitive Seite der Tugend und damit der Glückſeligkeit. Der Weiſe iſt alſo, und nur er allein, glückſelig, in nichts von den Göttern unterſchieden. Aber dieſes Ideal ſteht mit der Wirklichkeit in ſchriller Diſſonanz: vielleicht hat es hier oder da einmal einen ſolchen Weiſen gegeben, die ganze Maſſe der Menſchen aber beſteht ntcht aus Weiſen, ſondern aus dem Gegenteil, aus Toren, Schlechten, Elenden und dergleichen. Wohl unterſcheiden ſie ſolche, welche auf der Bahn zur Tugend fortſchreiten, aber dieſe Fortſchreitenden gehören noch zu den Unweiſen, denn ſie ſind ja noch nicht tugendhaft. Von hieraus begreifen wir den ſittlichen Ernſt der ſtoiſchen Kreiſe und ihr Beſtreben die Menſchen zu beſſern und zu belehren.

Als Vollendung der Vernunft iſt die Tugend im Weſen der Seele be- und gegründet, und daher das Gute von Natur der Gegenſtand ihres Strebens. Sofern dies andererſeits in der göttlichen Weltordnung begründet iſt, tritt es ihr als Geſetz entgegen, das das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden befiehlt. Die Erfüllung dieſes Geſetzes iſt Pflicht und das Gegenteil Schlechtigkeit. Da nun ja jede Tat eigentlich die Tat des Schickſals iſt, die vom Menſchen nur mitvollzogen wird, ſo hängt gut und ſchlecht nicht von der Tat, ſondern von der Geſinnung ab, mit der ſie vollzogen wird.

Dieſer Anſchauung entſpricht ſchließlich die Lehre vom Staat. Die Natur der Seele und ihr Verhältnis zur Gottheit hat umittelbar ihre Verwandtſchaft mit der Gottheit und die aller Menſchen unteinander zur Folge und bedingt ſomit, daß es in Wahrheit nur ein Geſetz, ein Recht und einen Staat gibt, den Weltſtaat der Götter und Menſchen. An die Stelle der antiken Stadtſtaaten tritt damit der Vernunftſtaat und an die Stelle der in ihnen herrſchenden Geſetze das Natur- oder Vernunftrecht, eine Lehre, der in der Folge nicht nur durch Vermittelung des römiſchen Rechts, ſondern auch durch direkte Erneuerung und Fortbildung die größte Bedeutung beſchieden war. Ihre Einführung wird die ſtoiſche Ethik und Philosophie überhaupt verwirklichen und alle Vorurteile in Religion und Sitte und die ihnen entſprechenden Inſtitutionen wie Tempel, Gerichte uſw. beſeitigen, auch die Ehe und ſie durch den Kommunismus erſetzen. In der Ausmalung dieſer Gedanken predigen die alten Stoiker als angebliche

Vernunftwahrheiten Anſchauungen, die allem menſchlichen Empfinden vielfach Hohn ſprechen. Doch iſt dieſer Kosmopolitismus nicht bloß negativ, er betont nicht bloß die Freiheit von allen Schranken, ſondern enthält auch als poſitive Beſtimmung die Lehre von der Einheit und Zuſammengehörigkeit aller Menſchen. — An innerer Geſchloſſenheit, an Energie des Denkens, an ſachlicher und hiſtoriſcher Bedeutung keinem anderen Syſtem des Altertums nachſtehend iſt die Stoa ſtets die Welt- und Lebensphiloſophie des ernſten Mannes der Pflicht geweſen.

Epikur.

Epikur ⟨341—270 v. Chr.⟩ in Athen geboren, aber in Samos groß geworden ſchloß ſich hauptſächlich an Nauſiphanes an, durch den er das atomiſtiſche Syſtem und zugleich Pyrrons Lebensideal kennen lernte, die beide entſcheidenden Einfluß auf ihn gewannen. Nachdem er zuerſt in Mitylene und Lampſakos gelehrt hatte, verlegte er im Jahre 306 ſeine Schule nach Athen, wo er bis zu ſeinem Tode blieb. Er war liebenswürdig im Umgange, aber kein großer Charakter, und erzog ſeine Hörer nicht zu ſelbſtändigen Mitarbeitern, ſondern zu Schülern, die ſeine Lehre auswendig lernen mußten. Seine Perſönlichkeit beſtimmt ſeine Philoſophie durch und durch und damit zugleich die Wahl ſeiner Vorgänger, an die er ſich anſchloß. Seine Vorträge hielt er in ſeinem Garten, der auch nach ſeinem Tode Ort und Eigentum der Schule blieb. Geſelliges, der Roheit abholdes, ſonſt aber nicht gerade prüdes Leben herrſchte hier; auch Damen ⟨Hetären⟩ nahmen daran teil. War die Stoa die Schule der ſtrengen, ernſten Lebensauffaſſung, ſo war die Schule Epikurs die des feinen, geſelligen Verkehrs und des vornehmen Lebensgenuſſes. Namentlich in der römiſchen Kaiſerzeit war ſie in den vornehmen Kreiſen weit verbreitet. Sie beſtand bis ins 4. Jahrhundert n. Chr., dann aber verſchwand ſie völlig.

Die Philoſophie hat nach Epikur nur den Zweck uns zur Glückſeligkeit zu führen. Alles, was dazu nicht dient, ſtreicht er. Sein Syſtem iſt eine Verbindung der Ariſtippiſch-Pyrroniſchen Lebensauffaſſung mit der Atomiſtik Democrits, deren Vereinigung er durch eine Erkenntnistheorie zu begründen ſucht, die ſeine relativ größte Selbſtändigkeit zeigt.

1. Die Erkenntnislehre iſt bewußt reiner Senſualismus: alle unſere Erkenntnis geht von der Wahrnehmung aus, die durch den pſychologiſchen Mechanismus weiter geſtaltet wird. Die höchſte pſychologiſch-ſubjektive Gewißheit iſt die anſchauliche Deutlichkeit, und dieſe kommt allein der Wahrnehmung zu. Nichts kann ſie widerlegen, weder die Wahrnehmung noch die Vernunft. Die Wahrnehmung nicht, denn beide Wahrnehmungen ſind gleich beweiskräftig; und die Vernunft nicht, denn ſie erhält ihre Ge-

währ erst von den Sinnen, kann also nicht gegen sie zeugen. Selbst die einander widersprechenden Wahrnehmungen sowie die Wahn- und Traumvorstellungen sind wahr. Die Begründung hierfür liefert eine physikalische Wahrnehmungstheorie, die er von Democrit übernimmt: nicht die Gegenstände affizieren uns, sondern ihre Bilder. Unaufhörlich lösen sich solche von der Oberfläche der Gegenstände ab und bewegen sich durch den Raum, berühren dabei unsere Sinne und rufen so die Empfindung in ihnen hervor. Sind nun auch die Bilder desselben Gegenstandes für alle Menschen zumeist gleich, so können sie auf ihrem Wege durch die Luft doch auch mannigfach verändert werden und deswegen von einander abweichen. Auch können bei dem Zusammentreffen mit den Sinnen nur diejenigen aufgenommen werden, die ihren Poren entsprechen. Jeder wird daher nur die wahrnehmen, die seinen Organen konform sind. Sind unsere Wahrnehmungen also verschieden, so haben wir verschiedene Bilder wahrgenommen, nicht ist die Wahnehmung selber falsch gewesen. Da sich diese Bilder unaufhörlich von den Gegenständen ablösen, so werden wir unsere früheren Wahrnehmungen immer durch neue bestätigen und berichtigen können, wenn sie von wirklichen Gegenständen gekommen sind; im andern Falle aber als irrtümlich abweisen.

Aus der Wahrnehmung geht die Vorstellung hervor; sie ist das in uns beharrende allgemeine Gedächtnisbild, die Erinnerung oder der Begriff, welcher aus vielen gleichartigen Wahrnehmungen resultiert. Der Begriff ist also eine Fortwirkung der Eindrücke, welche die Objekte in uns hervorrufen, und ist darum ebenso gewiß wie die Wahrnehmung, auf der er beruht. Solche Begriffe müssen schon vorhanden sein, wenn Urteile, Beweise usw. zustande kommen sollen. Sie treten ins Bewußtsein, sobald wir die betreffenden Wörter gebrauchen. Diese könnten wir niemals verstehen, wenn wir nicht schon vorher durch Wahrnehmung die durch sie bezeichneten Dinge kannten. Wahrnehmung und Begriff sind die beiden Kriterien, der Wahrheit. Diese betrifft nun entweder Dinge, die als wirklich vorausgesetzt werden, oder Begriffe, Vorstellungen usw. Die ersteren sind entweder unmittelbar gegeben, und dann entscheidet, wie gesagt, die sinnliche Wahrnehmung als solche, oder sie sind nicht unmittelbar gegeben, und dann entweder nur zur Zeit nicht oder überhaupt nicht. In diesem Falle entscheiden die Kriterien nicht direkt, sondern indirekt, dadurch daß sie Zeichen liefern, auf Grund deren wir die betreffenden Tatsachen erschließen. So ist z. B. der Rauch das Zeichen, von dem aus wir auf das »zur Zeit nicht wahrnehmbare« Feuer, oder gewisse andere Tatsachen die Zeichen, von denen wir auf die »überhaupt nicht wahrnehmbaren« Atome schließen. Wahr ist in solchen Fällen eine Meinung dann, wenn sie durch die Wahrnehmung bestätigt, oder wenn ihr wie bei den Atomen durch

nichts widersprochen wird. Bildet ein Begriff den Gegenstand der Meinung, so wird er geprüft, indem man von den Worten auf die zu Grunde liegende Bedeutung zurückgeht und die Übereinstimmung der Subjekts- und Prädikatsvorstellung untersucht. Stimmen sie beide überein, wie z. B. bei dem Satze: alle Körper sind schwer, so ist ein solches Urteil wahr; stimmen sie nicht überein, so ist es falch bezw. undenkbar. Wahrnehmung und Begriff sind also die beiden Kriterien der Wahrheit in Bezug auf das theoretische Verhalten. Beide reduzieren sich in Wirklichkeit auf eines, die sinnliche Klarheit. Die Wahrheit der Sinne ist so »Fundament und Grundpfeiler« der gesamten Erkenntnis.

Die Wahrnehmung stellt uns nun die Dinge genau so dar, wie sie sind. Wohl sind die sogen. Sinnesqualitäten, insbesondere Farbe, Geschmack und Geruch nicht Eigenschaften der Atome selbst, aber darum doch reale Eigenschaften der Atomkomplexe, derart daß sie bei bestimmten Ordnungen stets vorhanden sind, mit deren Änderungen sich aber auch ändern bezw. verschwinden. Epikur lehrt den vollständigsten Realismus.

So einfach, klar und konsequent diese Lehre zu sein scheint, sie trägt doch, von anderen Schwierigkeiten abgesehen, einen vernichtenden Widerspruch in sich. Durch die Wahrnehmung ist uns die Wirklichkeit gegeben, wie sie ist. Andererseits nehmen wir doch die Gegenstände nicht selbst wahr, sondern nur ihre Bilder. Woher wissen wir nun, daß die Bilder, die wir wahrnehmen, den Gegenstand, dessen Bilder sie sind, so wiedergeben, wie er ist, da wir doch den Gegenstand nie wahrnehmen? Oder daß die eine Wahrnehmung ihm besser entspricht als eine andere? Dies wäre doch nur möglich, wenn wir die Bilder mit dem Gegenstande vergleichen könnten, und diese Vergleichung ist in Ewigkeit unmöglich, weil wir ja den Gegenstand selbst nie wahrnehmen.

2. Diese Erkenntnistheorie Epikurs enthält nun die Rechtfertigung seiner Naturphilosophie. Die Naturphilosophie ist ihm das Heilmittel gegen allen Aberglauben; ohne diesen Zweck wäre sie vollständig überflüssig. Ihre Aufgabe ist es daher, alles Übersinnliche, alles Übernatürliche zu beseitigen, um die Vorurteile und die Furcht zu vernichten, welche unser Leben sonst beunruhigen. Diese Tendenz beherrscht und bestimmt sein naturwissenschaftliches Forschen. Nur aus diesem Grunde führt er alle Erscheinungen auf rein natürliche Ursachen zurück. Die wirkliche Erkenntnis und Erklärung der Phänomene ist ihm sonst völlig gleichgültig, derart daß er es für verkehrt hält, für die Einzelerscheinungen bestimmte Erklärungen zu suchen. Die eigentliche Naturwissenschaft war ihm also völlig gleichgültig, und grundverkehrt ist es, ihn als ihren Vorkämpfer zu preisen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß dieser Ausschluß alles Mystischen und aller Teleologie in der Naturerklärung einen gesunden Kern für die

Entwickelung der Naturwissenschaft in sich schloß, nur war dies nicht sein Verdienst. Hieraus erklärt es sich, daß Epikur nur die naturalistische Grundlegung gab und die spezielle Ausführung bei Seite ließ. Diese Grundlage ist nun die wenig modifizierte Atomtheorie Democrits.

Nur das Körperliche ist Reales, neben ihm jedoch ist auch der Raum noch ein solches, wenn auch ein solches eigener Art. Er ist die unendliche, leere Ausdehnung, die die Körper in sich enthält. Die Körper bestehen aus Atomen, die unzerstörbar und unteilbar sind, nicht, weil sie zu klein sind, um geteilt werden zu können, sondern, wie der antike Begriff des Atoms es mit sich bringt, weil sie keine Poren haben und darum absolut hart sind. Ihre Zahl ist unbestimmbar groß. Ihre Eigenschaften zerfallen in wesentliche und unwesentliche. Die wesentlichen sind Größe, Gestalt und Schwere. Schwere bedeutet die senkrechte Fallbewegung im leeren Raum. Was ihre Größe betrifft, so sind die größten noch nicht so groß, daß sie wahrgenommen werden können. Wir kennen sie daher nur durch Schlüsse, stellen sie aber nach Analogie kleinster Teilchen vor. Zu diesen Eigenschaften tritt noch die Fähigkeit, beim Fall nach unten zuweilen willkürlich von der senkrechten Bewegung etwas abzuweichen, gleichsam die Willensfreiheit der Atome. Den Anlaß zu dieser seltsamen Annahme gab ihm einerseits die Erklärung der Weltentstehung und andererseits die Begründung der Ethik. Wenn nämlich eine solche Abweichung nicht stattfindet, so kann nach ihm, da in einem leeren Raum alle Atome gleich schnell sich bewegen, kein Zusammenstoßen der Atome und damit keine Weltbildung stattfinden. Andererseits, wenn alles mit Notwendigkeit geschieht, so ist damit unsere Willensfreiheit und unser Tun aufgehoben. Ohne Freiheit des Willens und des Handelns aber ist die Ethik unmöglich. So legte er die Freiheit des Willens schon in die Atome hinein und begründete damit die Willensfreiheit des Menschen, der ja auch aus Atomen besteht, metaphysisch. Die Zeit aber ist nicht eine Eigenschaft der Atome oder des Körperlichen, sondern eine Eigenschaft der Bewegung des Körperlichen, d. h. eine Eigenschaft zweiter Ordnung. Auf Grund dieser Eigenschaften leitete er ähnlich wie Democrit die Entstehung der Welten, deren es viele neben und nach einander gibt, her und suchte auch die gegen die atomistische Weltauffassung erhobenen Einwände abzuweisen. Sehen wir nun von jener willkürlichen Ablenkung der Atome von der senkrechten Fallbewegung ab, so geschieht im weiteren Werden alles nach mechanischer Gesetzmäßigkeit. Jede Zweckmäßigkeit ist ausgeschlossen. Die Naturgesetze wirken mit Notwendigkeit. Wenn etwas Zweckmäßiges dabei herauskommt, so ist das ein Nebenerfolg, keine Absicht.

Diese Auffassung drängt zum Atheismus, doch lehnt Epikur ihn ab. Die allgemeine Übereinstimmung der Menschen im Glauben an die Götter

ist auch ihm ein Beweis für ihre Existenz. Auch nehmen wir sie ebenso wahr wie das andere Seiende. Aber die volkstümliche Religion hat diese Wahrnehmung vollständig entstellt, nur er, Epikur, allein hat sie rein bewahrt, wie er sie aufgenommen hat. Falsch sind also nach ihm alle Auffassungen der anderen, nur die seinige ist richtig, insbesondere ist jeder Vorsehungsglaube falsch. Die einzelnen Welten sind Systeme von Atomen, die lediglich durch mechanische Gesetzmäßigkeit bestimmt sind. Sie sind daher nicht Götter und haben auch nichts mit den Göttern zu tun. Diese wohnen vielmehr bei Epikur in den Zwischenräumen der Welten als riesenhafte, menschenähnliche Gebilde, wo sie in ewiger Ungetrübtheit ein (epikurisch-) glückliches Leben führen. Sie kümmern sich nicht um die Menschen, weil das ihre Glückseligkeit hindern würde; und wir verehren sie, nicht weil wir von ihnen Gutes hoffen, Böses fürchten, sondern wegen ihrer Vorzüglichkeit.

Was die Entstehung der Lebewesen betrifft, so ist sich Epikur der Schwierigkeit des Problems auf seinen rein materialistischen Standpunkte gar nicht bewußt geworden. Er nimmt einfach die empedokleische Theorie der Urzeugung aus der Erde oder dem Erdtiere wieder auf. Nur das Passendste überlebte und pflanzte sich durch geschlechtliche Zeugung fort. Die Seele ist eine Verbindung eines luftartigen, feurigen, pneumatischen und eines allerfeinsten, unbenannten Stoffes. Natürlich ist sie körperlich, aber so leicht, daß der Körper an Gewicht nicht abnimmt, wenn der Tod eintritt. Sie ist durch den ganzen Körper verbreitet, hat aber ihr Zentrum im Herzen. Dieses Zentrum ist Träger der Wahrnehmung wie aller geistigen Vorgänge. Diese verschiedenen Stoffe, aus denen sie zusammengesetzt ist, bestehen natürlich aus Atomen, sind zunehmend immer feiner, so daß der luftartige als erster dem Körper am nächsten steht, und der unbenannte als das Schlußglied der seelenhafteste ist. Ihrer Feinheit entspricht ihre Funktion: vom luftartigen stammt die Ruhe der Seele, vom pneumatischen die Bewegung, vom feurigen die Wärme und von dem feinsten die Empfindung und deren Verarbeitung sowie das Triebleben. Die Wechselwirkung ist bei dieser Auffassung natürlich, aber nicht näher untersucht. Hauptsache ist ihm die Freiheit des Willens zum Zweck der Selbstbestimmung, die die Ethik fordert. Die Entstehung der physischen Zustände selbst aber ist auf seinem Standpunkte noch weniger erklärt und erklärbar als die des Lebens. Leib und Seele sind wesentlich unabhängig von einander, doch bedingen sie sich auch gegenseitig: so lange die Seele im Leibe ist, bleibt dieser, was er ist; sobald sie es nicht mehr ist, tritt die Auflösung des Leibes ein. Aber auch umgekehrt, sobald die vollständige Trennung eintritt, und der Körper als Umhüllung seines Amtes nicht mehr waltet, erfolgt die Auflösung der Seele: es gibt keine Unsterblichkeit. Dies ist die

zweite Hauptlehre, die Epikur zu beweiſen ſich angelegen ſein läßt. Der Furcht vor Gott tritt zur Seite die Furcht vor dem Tode und dem Jenſeits. Beide Arten der Furcht trüben dem Menſchen den heiteren Lebensgenuß, und darum verſucht er ſie durch alle möglichen Beweisgründe zu bannen. So lange wir leben, ſind wir nicht tot, und wenn wir tot ſind, ſind wir ohne Empfindung. »Der Tod geht uns nichts an.« Damit tritt bei ihm der Zweck alles Philoſophierens klar hervor, und dieſer iſt ein ethiſcher. Wir kommen damit zu ſeiner Lebensauffaſſung, zu deren Begründung die Weltauffaſſung gegeben iſt.

3. Alles Philoſophieren iſt darauf gerichtet den Menſchen über das Weſen der Glückſeligkeit zu unterrichten und ihn dadurch zu ihr zu führen. Das höchſte Gut iſt nun wie für alle Weſen ſo auch für den Menſchen die Luſt, das wahre Übel der Schmerz. Luſt und Schmerz ſind das Einzige, was der Menſch um ſeiner ſelbſt willen oder an ſich erſtrebt bezw. meidet, oder anders ausgedrückt: die Gefühle der Luſt und der Unluſt ſind die Kriterien für unſer praktiſches Verhalten. Sie ſind hier genau ſo untrüglich, wie die Wahrnehmung es für unſer theoretiſches Verhalten iſt. Was aber iſt Luſt? Obwohl jede poſitive Luſt an ſich ein Gut und jeder poſitive Schmerz an ſich ein Übel iſt, ſo ſind ſie doch an ſich nicht das Ziel, nicht die Glückſeligkeit. Jede poſitive Luſtempfindung iſt immer die Befriedigung eines Bedürfniſſes ⟨z. B. des Hungers⟩, das Bedürfnis aber iſt an ſich Unluſt. Die poſitive Luſt iſt alſo immer mit Unluſt verbunden. Mit der Aufhebung beider iſt ein mittlerer Gefühlszuſtand gegeben, die Ruhe des Gemüts, die ataraxía: dieſe iſt der Zuſtand der Glückſeligkeit, das höchſte Gut und das Ziel unſeres Strebens. Die einzelne poſitive Luſt iſt nur ein Mittel zur Glückſeligkeit zu gelangen. Freilich fehlen bei Epikur auch nicht Ausſprüche, welche jeder Art ſinnlicher Luſt einen höheren Wert beilegen. Setzt nun die Gemütsruhe als das höchſte Gut immer die Befriedigung eines Bedürfniſſes voraus, ſo ergibt ſich als Konſequenz die möglichſte Beſchränkung unſerer Bedürfniſſe, wenn wir möglichſt dauernd der Glückſeligkeit teilhaftig ſein wollen. Dieſe möglichſte Beſchränkung aber werden wir nur auf Grund der Belehrung über die Gleichgültigkeit vieler vermeintlichen Güter erlangen. Alle geiſtige Luſt hat ihren Urſprung aus der körperlichen, gleichwohl iſt ſie wichtiger. Die körperliche iſt momentan, die geiſtige durch Erinnerung und Hoffnung geſteigert und ſogar die Bedingung der körperlichen. Denn bei ſtarker geiſtiger Unluſt ſind wir zum ſinnlichen Genuß unfähig. Das höchſte Gut des Menſchen, die Glückſeligkeit, beſteht alſo in der Ruhe des Gemüts, die frei von körperlichen Schmerzen und ohne Furcht vor den Göttern und dem Jenſeits in ungetrübter Heiterkeit das Daſein genießt, ſo lange es währt.

Dieſer Güterlehre entſpricht die Tugendlehre. Nicht jede Luſt führt in gleicher Weiſe zu dieſem Ziel. Oft hat eine Luſt größere Unluſt zur Folge als ſie Luſt enthält und oft ein geringer Schmerz eine große Luſt. Um richtig zu handeln, iſt es daher nötig Luſt und Unluſt gegen einander ſachgemäß abzuwägen. Dieſes Wiſſen und Abwägen iſt die Tugend. Ohne Tugend iſt alſo Glückſeligkeit unmöglich, aber ſie iſt nicht ſelbſt Glückſeligkeit, ſondern nur ihre notwendige Bedingung.

Auch hier ergibt die Perſoniſikation dieſes Lebensideals den Weiſen. Der Epikureiſche Weiſe meidet zwar nicht die ſinnliche Luſt, aber er beherrſcht ſie; er iſt wohl nicht ohne Affekte, aber die Affekte ſind nicht Herr über ihn. Glücklich wie der ſtoiſche wandelt er in der richtigen Einſicht, ohne Furcht vor dem Jenſeits und den Göttern, erhaben über die Unfälle des Lebens, wie ein Gott unter den Menſchen.

Die ſittlichen Geſetze und Inſtitutionen ſind weder angeboren noch von Gewalthabern aufgedrängt. Anfangs lebten die Menſchen wie die Tiere des Feldes, dann ſchloſſen ſie ſich zu Horden zuſammen, weil ſie ſich gegen die mannigfachen Unbilden einzeln nicht ſchützen konnten. So entſtand der Staat der Sicherheit, d. h. des Nutzens wegen auf Grund eines Urvertrags der Individuen. Recht, Geſetz und Staat ſind demnach nichts an ſich Gutes, nicht aus dem Weſen des Menſchen hervorgegangen, ſondern haben ihren Grund im Nutzen und beſtehen zu Recht nur, ſo lange ſie nützen. Iſt dies nicht mehr der Fall, ſo müſſen ſie geändert werden. Nutzen iſt der Maßſtab für alle Inſtitutionen, ſelbſt die Freundſchaft wird durch ihn begründet. Epikur rät ſeinen Schülern von jeder Beteiligung am Staatsleben ab und preiſt dafür das Leben in der Zurückgezogenheit des Freundeskreiſes. Freundſchaft und freundſchaftliches Leben ſind ihm an die Stelle des Staates und des Staatslebens getreten. Er vertritt alſo offen den egoiſtiſchen Utilitarismus in der Ethik, da er überall auf den eigenen Vorteil (=Luſt) ſieht.

Auch Epikurs Lehre iſt eine typiſche Lebens- und Weltauffaſſung, nämlich die des gebildeten Lebemannes ſowohl nach der feinen als nach der groben Seite, da ſie, wenn auch nicht nach dem Willen Epikurs, die Momente enthält, welche der genügſamen Lebensart in Schlemmerei umzuſpringen geſtattet und dies rechtfertigt, wie ſie denn bald in reine Lebensphiloſophie umſchlug, der es um Genuß, nicht um Wiſſen und Wirken zu tun war.

Die Skepſis.

Alle bisher behandelten Denkrichtungen ſetzen voraus, daß objektive Erkenntnis möglich iſt. Auf dem entgegengeſetzten Standpunkt ſteht die Skepſis, in der ſich alle gegenteiligen Keime der Erkenntnislehre vereinig-

ten. Ihre verſchiedenen Anſätze bildete Pyrron von Elis ⟨360—270⟩ zu einer eigenen Schule fort. Er ſelbſt ſchrieb nichts, das tat für ihn Timon von Phlius ⟨320—230⟩. Von ſeinem Standpunkt iſt nur die allgemeine Formulierung erhalten. Aus der Subjektivität der Sinneswahrnehmungen leitete er die Unerkennbarkeit der Dinge ab. Aus dieſer folgerte er die Zurückhaltung des Urteils über ihr Weſen, und daraus die Unerſchütterlichkeit des Gemüts als die Quelle aller Glückſeligkeit. Dieſe Unerſchütterlichkeit bewährte er vorbildlich in ſeinem Charakter. Bald jedoch verſchwand dieſe Denkrichtung als eigene Schule, indem ſie durch Arceſilaus ⟨316—241⟩ in die Akademie überführt wurde. Damit wurde zugleich der Übergang der alten Akademie in die mittlere oder zweite vollzogen. Einen allſeitigeren Einfluß gewann ſie durch Karneades ⟨214—137⟩, den Begründer der neueren oder dritten Akademie. Nach ihm hat die Schule wohl noch eine ſehr ſcharfſinnige ſyſtematiſche Durchführung durch Äneſidemus ⟨zur Zeit Ciceros⟩ erhalten, aber kaum mehr eine weſentliche Bereicherung in ſachlicher Hinſicht. Ihr Syſtem beſitzen wir von Sextus Empiricus ⟨um 200 n. Ch.⟩, der aber nur überkommenes Gut zuſammenſtellt.

Die Skepſis beſtreitet ſchlechthin die Möglichkeit jeder objektiven Erkenntnis. Sie tut dies zunächſt ganz allgemein, dann durch eine umfaſſende Kritik unſerer Erkenntnismittel und der Ergebniſſe der dogmatiſchen Philoſophie. Allgemein wendet ſie ſich gegen die Möglichkeit der Erkenntnis durch den Nachweis, daß es kein Kriterium gibt, durch welches Wahrheit und Falſchheit zu unterſcheiden iſt, denn weder das Subjekt läßt ſich beſtimmen, welches dieſe Unterſcheidung vornehmen kann, noch die Tätigkeit, durch welche, und die Norm, nach der es dies tun könnte. Dieſer allgemeine Beweis findet ſeine Ergänzung zunächſt durch die Kritik der Erkenntnismittel. Solche ſind die ſinnliche Wahrnehmung und das Denken. Was die erſtere betrifft, ſo können wir nie wiſſen, wie die Dinge unabhängig von unſerer Wahrnehmung ſind, wie ſie ſind, bevor wir ſie wahrnehmen. Wir nehmen ſie alſo nie wahr, wie ſie an ſich ſind, ſondern immer nur ſo, wie ſie uns auf Grund der Organiſation unſerer Sinne erſcheinen. Dieſe Relativität der ſinnlichen Erkenntnis wird in den ſogen. 10 Tropen mit einer ſolchen Gründlichkeit erwieſen, daß auch die moderne Erkenntnistheorie nur wenig hinzuzufügen weiß. Dieſe Kritik der ſinnlichen Wahrnehmung bringt zwei Tatſachen zu klarem Bewußtſein: 1. Es gibt Dinge, an ſich, die unabhängig von uns exiſtieren, *ihre* Realität wird in keiner Weiſe beſtritten. Es gibt ferner Vorſtellungsbilder dieſer Dinge in unſerem Bewußtſein, die als ſolche, d. h. als Bewußtſeinszuſtände ebenſo ſchlechthin gewiß ſind. Aber dieſe Vorſtellungsbilder ſind 2. inadäquat den Dingen ſelbſt, ſie lehren uns nicht, wie die Dinge an ſich wirklich ſind, nach ihrer Beſchaffenheit bleiben uns dieſe vielmehr immer unbekannt. Sie ſagen

nur, wie sie für uns da sind, wie sie uns erscheinen, d. h. sie sind phänomenal.

Aber auch das Denken kann uns Objektivität der Erkenntnis nicht gewähren, ob es nun seinen Inhalt von der Wahrnehmung erhält, wie die Stoa, Epikur und z. T. Aristoteles lehren, oder ob es seinen eigenen Inhalt hat, wie Plato und z. T. Aristoteles meinen: kein Schluß trägt uns zur Welt der Dinge an sich hinüber. Hier aber verfährt die Kritik anders als vorher bei der sinnlichen Wahrnehmung. Hier setzen sie mit ihren Gegnern die allgemeine Gültigkeit der logischen Denkgesetze und Denkregeln einfach voraus, bestreiten aber die Objektivität der durch das Denken gewonnenen Produkte. Zunächst kommt hier das Definieren in Betracht. Die Begriffe in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit der Arten und Gattungen stellen keine objektive Wirklichkeit dar, wie Plato und Aristoteles meinen, sondern sind nur Zusammenfassungen von Eigenschaften, die je nachdem einer größeren oder kleineren Anzahl von Dingen gemeinsam sind. Aber auch der Beweis und der deduktive Schluß, der Syllogismus, sind unfähig objektive Erkenntnis zu tragen. Soll etwas bewiesen werden, so muß zunächst seine Voraussetzung bewiesen werden und ebenso die Voraussetzung dieser Voraussetzung und so fort ins Unendliche. Eine unendliche Reihe aber ist in Wirklichkeit nicht erfaß- und beweisbar, also auch nicht der zu beweisende Satz. Breche ich andererseits den Beweis an irgend einer Stelle ab, so beruht er auf einer unbewiesenen, willkürlichen Annahme. Er ist dann zwecklos und überflüssig, da ich die Wahrheit des zu beweisenden Satzes von vornherein mit gleichem Rechte annehmen kann. Auf eine solche Annahme kommt nun im Grunde auch der vielgerühmte Syllogismus hinaus. In dem bekannten Schulbeispiel:

Alle Menschen sind sterblich,
Caius ist ein Mensch
Also ist Caius sterblich,

ist der Schlußsatz nicht abgeleitet, sondern in dem Obersatz: »Alle Menschen sind sterblisch« bereits vorausgesetzt. Der Syllogismus dreht sich also im Kreise. Fragen wir aber bei dem Obersatz, z. B. bei dem genannten: worauf seine Richtigkeit beruht, so erhalten wir den Hinweis auf eine weitere Denkoperation, die Induktion. Aber die Induktion ist entweder vollständig, indem sie alle in Betracht kommenden Fälle berücksichtigt, oder unvollständig. Im ersten Falle ist sie wegen der unendlichen Zahl der Fälle unmöglich, und im zweiten bleibt sie stets ungewiß, da in den nicht untersuchten Fällen eine Ausnahme vorhanden sein kann. In keiner Beziehung also ist das Denken imstande, objektive Erkenntnis zu gewähren. Diese scharfsinnigen Einwände haben nicht nur das Altertum, sondern auch die

ganze neuere Zeit bis in die Gegenwart zur Abwehr, Kritik und Weiterbildung Veranlassung gegeben.

Da somit weder durch die sinnliche Wahrnehmung noch durch das Denken objektive Erkenntnis möglich ist, so ist sie überhaupt nicht möglich. Aus dieser Unmöglichkeit absoluter Wahrheitserkenntnis folgt zugleich die Möglichkeit bezw. das gleiche Recht verschiedener, ja entgegengesetzter Ansichten über jeden Gegenstand überhaupt im Leben wie in der Philosophie und Wissenschaft. Dies ist das Prinzip der Gleichkräftigkeit (Isosthenie), das sie dazu führt, die herrschenden Ansichten durchweg in Antinomien aufzulösen, deren Wichtigkeit noch bei Kant klar hervortritt.

Nicht minder bedeutend sind die Einwände gegen die theoretischen Ergebnisse ihrer dogmatischen Gegner. Hier ist es in erster Linie die Voraussetzung aller Naturwissenschaft, die Annahme des Naturzusammenhanges, die sie durch eine tief einschneidende Kritik an dem Wert und Wesen der Kausalität auf ihr Recht zu prüfen unternehmen, eine Kritik, die erst von David Hume weiter fortgeführt worden ist. Eingehend widerlegten sie auch die Lehre von Gott: Die Beweise für das Dasein Gottes sind haltlos, sowohl der sogen. Beweis e consensu gentium, welcher aus der Übereinstimmung aller Menschen, als auch der physikotheologische Beweis, welcher aus der Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Dasein Gottes schließt. Auch der Gottesbegriff ist haltlos: Die Götter bezw. Gott kann nicht als Körper gedacht werden, weder als einfacher noch als zusammengesetzter, weder als begrenzt noch als unbegrenzt, weder als entstanden noch als unentstanden. Gott kann auch nicht als lebendes Wesen gedacht werden mit irgendwelchen Empfindungen und Eigenschaften oder Tugenden. Auch die Konsequenzen des Polytheismus zogen sie herbei: Ist Zeus ein Gott und Poseidon usw., so ist schließlich auch das Geringste und Geringfügigste ein Gott. Zudem läßt sich dann zeigen, daß es verschiedene Zeus', Poseidons, Apollons usw. gegeben hat.

Nicht minder trifft die Kritik den Vorsehungsglauben und insbesondere den oben erwähnten Beweis, durch den die Stoiker zu zeigen suchten, daß unsere Welt die beste sei. Woher, so fragte die Skepsis, stammen die Übel in dieser besten aller Welten? Entweder konnte Gott für alles sorgen, wollte aber nicht, oder er wollte zwar, konnte aber nicht: oder er konnte nicht und wollte nicht. Alle diese Annahmen widersprechen seinem Begriff und Wesen. Eine bestimmte Folge der Vorsehung ist die das ganze antike Leben so vielfach bestimmende Mantik, und so wandte sich die Skepsis auch gegen sie, um sie in jeder Form abzulehnen. Insbesondere ist es die Astrologie, deren Widerlegung grundlegend für die ganze Folgezeit geworden ist, da alle folgende Bestreitung an sie angeknüpft hat. Zusammenhängend mit dieser Kritik, aber zugleich weiterreichend ist der Nachweis

der Unerklärbarkeit des sittlichen Übels. Sie zeigt, daß es entweder keine Tugend und Schlechtigkeit gibt, oder keine Vorsehung, oder daß die Vorsehung die Ursache der Schlechtigkeit ist: Konsequenzen, deren jede den Stoikern gleich unannehmbar war. Schließlich galt ihr Kampf der Willensfreiheit. Scharfsinnig erwies sie hier die stoische Lehre von der Freiwilligkeit des fatalistisch gebundenen Handelns als in sich widerspruchsvoll und als eine Lehre, die den absoluten Fatalismus und Determinismus unweigerlich in sich schließe.

Diese Kritik erscheint so, wie sie hier vorgetragen ist, nicht als Skeptizismus, sondern als negativer Dogmatismus; aber negativer Dogmatismus zu sein lehnt die Skepsis rundweg ab. Nicht fest versichernd sagt sie dies alles, sondern nur als ihre Meinung, und sie stellt in antinomischer Weise überall die positiven und die negativen Beweise einander gegenüber, um die Gleichkräftigkeit beider, die Isosthenie und damit das Prinzip der Skepsis zu wahren. So verfährt sie auch hinsichtlich der Lehre vom Dasein Gottes. Durch ihre Kritik will sie nicht den Glauben an das Dasein der Götter entkräften, wohl aber die Anmaßung, dieses Dasein beweisen zu können.

Gibt es nun auch kein Wissen der Dinge an sich, so gibt es doch ein solches der Dinge, wie sie erscheinen, d. i. der Phänomene, und dieses Wissen ist für unsere Betätigung im weitesten Sinne des Wortes, die praktische wie die theoretische hinreichend. Der Skeptiker lebt, wie es seine Zustände mit sich bringen, genau so wie es die anderen Menschen tun. Er ißt und trinkt, wenn er Hunger und Durst hat und empfindet Angenehmes und Unangenehmes, Freude und Schmerz. Der Honig schmeckt auch ihm süß und Wermut bitter; auch ihm leuchtet die Sonne und strahlt die Natur in aller Mannigfaltigkeit der Farben, wie er ja überhaupt die Wirklichkeit der Phänomene nie in Zweifel zieht; nur lehnt er überall die Frage nach dem An-sich der Phänomene ab. Diese Ablehnung ist die Zurückhaltung des Urteils, ⟨ĕpŏchē⟩, die, weil sie uns von allem Irrwahn über den Wert der Dinge befreit, zur Unerschütterlichkeit und damit zur Glückseligkeit führt. Aber der Skeptiker bleibt bei den einfachen Zuständen nicht stehen. Die tägliche Erfahrung führt unwillkürlich zur Beobachtung und diese wieder zur Theorie. So wird er auch den auf solcher Theorie beruhenden Beschäftigungen sich zuwenden, wie deren eine z. B. die Arzeneiwissenschaft ist. Zu diesem Zwecke stellte Karneades eine Wahrscheinlichkeitstheorie auf, in der er nach dem Grade der Wichtigkeit der Gegenstände drei Grade dieser ⟨phänomenalen⟩ Wahrheit zu unterscheiden und festzustellen lehrte.

Die antike Skepsis ist eine Denkrichtung, deren kritische Schärfe die wichtigsten Probleme gestellt hat. Sie ist die Denkrichtung des Wahrheitssuchers, der allerdings weiß, daß die absolute Wahrheit nicht zu erkennen

ist, doch aber einen Weg zu theoretischer und praktischer Betätigung findet. In ihrem Kern ist sie positivistisch.

II. Hälfte.

Das, was diese Zeit zu einem zusammengehörigen Ganzen eint, ist einerseits die Stellung zur Skepsis, andererseits die lebendige Richtung zur Religion und die dadurch bedingte religiöse Färbung der Welt- und Lebensauffassung, und drittens der Umstand, daß alle Vertreter dieser Zeit, auch die der Hauptsysteme, sich nicht auf die spezifischen Lehren eines einzigen Systems festlegen, sondern auch die anderen Denkrichtungen heranziehen. Die einen kommen dabei über den bloßen Eklektizismus nicht hinaus, die anderen schaffen ein Neues. Die skeptische Kritik aller bestehenden Ansichten überhaupt und die von Karneades geübte insbesondere, unterstützt durch eine stets schlagfertige und energische Beweisführung, hatte die allergrößte Erregung zur Folge, und so war es natürlich, daß es zur heftigsten Gegenwehr kam, die teilweise eine völlige Verschiebung in dem Bestande der Schulen zur Folge hatte. Am ruhigsten lief dieser Kampf in der peripatetischen Schule ab, heftiger war er schon in der Schule Epikurs, am heftigsten aber in der Stoa, die auch am meisten angegriffen war. Diese Zurückweisung vollzog sich auf Grund einer neuen Durchbildung des stoischen Systems, die als mittlere Stoa bezeichnet wird. Der Kampf der mittleren Stoa gegen die Skepsis hatte eine doppelte Folge: 1. das Aufhören der Skepsis in der Akademie und 2. ihre Erneuerung als Pyrronische Schule durch Änesidemus. Die mittlere Stoa war zu eigenartig und bedeutend, als daß sie lange gleichgeartete Fortsetzer hätte finden können. Hier fand einerseits die Erneuerung der ehedem durch die Stoa überwundenen zynischen Schule statt, und andererseits die Umbildung zur neueren oder römischen Stoa. Ihre bekanntesten Vertreter sind Seneca, Musonius, Epiktet und der Kaiser Mark Aurel. Ihre Bedeutung liegt nicht so in ihrer Theorie als darin, daß sie durch ihren praktischen Unterricht oder ihre Schriften die hervorragendsten Erzieher des Volkes wurden. In den prinzipiellen Fragen nähern sie sich wieder der alten Stoa, aber in den für sie gerade wichtigen ethischen Lehren entnehmen sie die wesentlichsten Anregungen aus der mittleren. Neben diesen Einzelschulen setzt der Eklektizismus in zwei Richtungen ein: 1. In der Akademie wurde die Skepsis durch Antiochus von Askalon verdrängt, der unter dem Einfluß der mittleren Stoa ein ausgesprochen eklektisches System aus dem platonischen, aristotelischen und stoischen System unter dem führenden Gesichtspunkt des letzteren begründete, das wie die Stoa es mit sich brachte, das Hauptgewicht auf die Ethik legte. 2. Die neupythagoreisch-platonische Richtung, die gleichfalls

aus Bestandteilen der pythorgoreisch-platonischen, der peripatetischen und stoischen Philosophie gemischt war, doch so, daß der Einfluß der Stoa nur gering blieb, und das Hauptgewicht auf der pythagoreisch-platonischen Lehre lag. Alle Hauptrichtungen der griechischen Philosophie, namentlich aber die mittlere Stoa hatten den größten Einfluß auch auf den jüdischen Theologen und Philosophen Philo von Alexandria, der in der Folgezeit von der hervorragendsten Bedeutung war und auch in der nachfolgenden griechischen Philosophie nicht ohne Einfluß blieb. Die mittlere Stoa leitete schließlich auch die Bewegung ein, die im Neuplatonismus ihren Höhepunkt und Abschluß erreichte. Wir haben hier also zwei Denkrichtungen darzustellen: das System der mittleren Stoa und das des Neuplatonismus.

Die mittlere Stoa.

Die Philosophie der mittleren Stoa gehört nicht einem einzelnen Denker an, sondern mehreren; die bedeutendsten sind Panaetius von Rhodus (185—110) und sein Schüler Posidonius von Apainea in Syrien (um 135 bis 50 v. Chr.), zwei Männer, die trotz des nahen Verhältnisses, in dem sie zu einander stehen, doch auch vielfach entgegengesetzt gerichtet sind. Sachlich ist auch Antipater von Tarsos zu berücksichtigen, obwohl er zur alten Stoa gerechnet wird, da er den Kampf gegen die Skepsis, durch den die mittlere Stoa wesentlich bestimmt ist, bereits aufgenommen hat. Kulturhistorisch außerordentlich wichtig ist diese Schule dadurch, daß sie die Seele der römischen Aufklärung gewesen ist, wie denn die genannten Männer mit den vornehmsten Männern Roms mehr oder weniger persönlich im intimsten Verkehr standen. Noch wichtiger aber als dieser Einfluß ist der, den sie durch ihre Werke gehabt haben. Beide waren nämlich nach langer Zeit wieder hervorragende Schriftsteller, die nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die ganze Macht der Sprache und Darstellung zu wirken wußten.

1. An der Grundlage des stoischen Systems, dem Monismus, halten diese Männer in gleicher Weise fest, geben ihm aber eine Durchführung, die in vielfacher Beziehung von der der alten Stoa wesentlich abweicht. Im Vordergrunde steht hier die Erkenntnistheorie, da ja gerade die Möglichkeit der Erkenntnis von der Skepsis radikal bestritten war. Dieser radikalen Bestreitung aller Erkenntnismöglichkeit überhaupt hielt Antipater unter vielem anderen, das er zur Verteidigung bzw. Widerlegung geltend machte, den klaren Einwand entgegen: Leugne der Skeptiker die Möglichkeit der Erkenntnis, so müsse er doch von diesem einen Satze überzeugt sein, daß die Erkenntnis unmöglich sei. Dies ist sachlich genau derselbe Einwand, den später Descartes dem absoluten Zweifel ent-

gegensetzte. Noch ein zweiter Einwand ist zu erwähnen, den er erhob, und nicht nur er: der skeptische Standpunkt mache jede praktische Betätigung im Leben und damit das Leben selbst unmöglich. Dieser Einwand zwang die Skeptiker erst zu der klaren Stellungnahme, die wir oben kennen gelernt haben. Andererseits aber sahen sich auch die Stoiker gezwungen, ihre Lehre zu modifizieren. Dies war zunächst bei ihrer Bestimmung des Kriteriums notwendig. Die kataleptische Vorstellung allein hatte sich als unzureichend erwiesen: sie ist wohl das Kriterium, an dem, nicht aber das, durch welches die Wahrheit gegeben wird. Das geschieht durch den Verstand (Logos). Der Logos muß so hinzukommen, um sie zu prüfen. Von dieser Prüfung haben wir oben bereits ein Moment erfahren, die Feststellung der Bedingungen, von denen die Wahrheit der kataleptischen Vorstellung abhängt. Der Logos entscheidet also, welche Merkmale zum Wesen der Sache gehören, und darum auch einen richtigen Schluß (Syllogismus) gestatten. Der Syllogismus aber ist nicht ein solcher Zirkel, wie die Skepsis ihn hinstellt. Denn der Obersatz ist nicht eine einfache Induktion, die den Schlußsatz bereits in sich enthält, er beruht vielmehr auf der logischen Verknüpfung, die im Obersatz zwischen Subjekt und Prädikat enthalten ist (zwischen Menschsein und Sterblichsein in dem obigen Beispiel), d. h. auf dem Wesen der Sache. Damit war das Schwergewicht von der kataleptischen Vorstellung auf den Verstand, den Logos, verschoben. Diese so modifizierte Erkenntnistheorie war nun die Grundlage für alle wissenschaftliche Erkenntnis, die Wissenschaft danach das Produkt aus Denken (Logos) und Erfahrung. Die vollkommene Wissenschaft aber würde allen ursächlichen Zusammenhang wissen, und damit alles überhaupt; dies ist aber nur Gott möglich. Als Ersatz dafür, so lehrte nun Posidonius weitergehend als alle anderen, haben die Menschen die Mantik. Diese besteht aus zwei Arten, der wissenschaftlichen und der natürlichen. Die wissenschaftliche beruht ganz auf der obigen Erkenntnislehre und unterscheidet sich von der übrigen Wissenschaft nur dadurch, daß sie nicht den unmittelbaren, sondern den bzw. einen mittelbaren Kausalnexus zum Gegenstande hat. Anders aber verhält es sich mit der natürlichen. Sie umfaßt das Traumleben, die Orakel, das Hellsehen, Somnambulismus und alle Arten der ekstatischen Zustände. Die Erkenntnis in diesen Zuständen ist eine ganz andere als in allem wissenschaftlichen Verfahren: sie ist ein unmittelbares Erkennen der Seele aus eigner Kraft, ein unmittelbares Ablesen an und durch die der Seele mittels der sinnlichen Erfahrung sonst nicht wahrnehmbaren Geister (Dämonen), ja ein unmittelbares Erkennen durch unmittelbare Berührung mit der Gottheit. Damit war neben die empirisch-wissenschaftliche Erkenntnislehre die mystische getreten, deren Wichtigkeit als neue Grundlegung der Religionsphilosophie ohne weiteres einleuchtet. Beide Arten der

Erkenntnis schließen sich zusammen, insofern es ein und derselbe Logos ist, der in der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis durch Vermittelung der Sinne erkennt, in der mystischen dagegen ohne solche unmittelbar.

2. Der Gegenstand der Erkenntnis ist das Universum, das schlechthin alles umfaßt, und, wie wir oben sehen, die jeweilige Modifikation des Pneumas. Dieses ist seinem Wesen nach zugleich Geist und Materie und als Geist ist es Verstand, Vernunft, Logos, weshalb auch alles nach dem Gesetz des Verstandes vor sich geht, infolge dessen Perioden des Weltbrandes und der Weltbildung von Ewigkeit her mit absoluter Gesetzmäßigkeit sich einander ablösen. An dieser Grundauffassung der Stoa und ihren Konsequenzen hat Posidonius nichts geändert, alle skeptischen Angriffe vielmehr mit vollster Entschiedenheit abgelehnt, und sie und mit ihr das Fatum und die Mantik als die Folgen dieser immanenten Gesetzmäßigkeit mit Nachdruck verteidigt. Aber er hat nicht bloß diese Angriffe als grundlos abgewiesen, sondern auch positiv ihr Gegenteil nachgewiesen durch die Untersuchung der tatsächlich im Universum waltenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit, und gerade hierin war er einer der hervorragendsten Männer, nicht bloß seiner Zeit, sondern des ganzen Altertums. Wie ein zweiter Aristoteles, nur weniger tief, beherrschte er als Fachmann das gesamte Gebiet der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, und betätigte sich auch als solcher. Um nur einige seiner Resultate zu erwähnen, so bestimmte er die Entfernung der Sonne bereits auf 12500000 Meilen (wohl noch viel zu klein, aber doch schon richtiger, als es selbst in der Zeit Newtons geschah), die des Mondes fast richtig auf 50000 Meilen. Seine Berechnung des Monddurchmessers ist zwar unzutreffend, zutreffend nur insofern, als er den Mond für kleiner hielt als die Erde; ungleich richtiger aber ist wieder seine Berechnung des Sonnendurchmessers, den er auf 75000 Meilen festsetzte. Die Fixsterne hielt er nach Größe und Entfernung für unberechenbar, jedenfalls für so außerordentlich, daß ihnen gegenüber die Erde als ein Punkt im Weltall erschien. Bei der geocentrischen Auffassung des Weltgebäudes blieb er jedoch stehen. — Wie nun nach damaliger Auffassung an den Äther, den Raum der Gestirne, der Luftraum sich anschließt, so schloß sich an die Astronomie die Meteorologie, die Wissenschaft von den Erscheinungen des Luftmeeres, an diese die Lehre vom Bau der Erde im weitesten Sinne, die Geologie, Geographie, Hydrographie, die Theorie der Erdbeben und der vulkanischen Erscheinungen, die Meereskunde, und dazu als die nötigen Hülfsmittel Geometrie und Geodäsie. Auch über Entwickelungs- und politische Geschichte schrieb er, jedenfalls in innerem Zusammenhange mit seiner allgemeinen Anschauung. Diese allumfassende wissenschaftliche Darlegung lieferte einen ebenso umfassenden Beweis für die Richtigkeit der allgemeinen Grundlegung des Systems, die die Skepsis zu erschüttern suchte.

Weil nun das Pneuma die göttliche Weſenheit und darum das Univerſum auch die Modifikation der Gottheit iſt, ſo iſt zugleich mit dieſer Modifizierung des Pneumas das Daſein der Götter gegeben. Gegen die Religionswiſſenſchaft aber überhaupt und die der Stoiker insbeſondere richtet ſich der energiſche Angriff der Skepſis. Ihn ſuchte Poſidonius auf alle Weiſe zu entkräften, und er hat es mit vollem Erfolge getan. Auch hier ging er negativ und poſitiv vor, negativ, indem er die Einwände des Karneades abwies, positiv durch den Erweis des Gegenteils. Er wies nämlich zunächſt nach, daß alle ſkeptiſchen Einwände gegen das Daſein Gottes (bzw. der Götter) die anthropomorphiſtiſche Parallele von Makro- und Mikrokosmus vorausſetzten. Dieſe Vorausſetzung aber ſei falſch. Gott ſei nicht ein Einzelwesen wie die anderen Einzelweſen, ſondern ein Weſen eigener Art. Die ſkeptiſchen Einwände träfen alſo gar nicht den vernünftigen, ſondern einen verkehrten Gottesbegriff, könnten darum auch gar nichts beweiſen. Poſitiv zeigte er darauf religionspſychologiſch, wie die Menſchen zum Glauben an das Daſein der Götter kommen mußten, und verteidigte dann die angegriffenen Beweiſe ſelbſt und ſuchte ſie zu verſtärken, auch durch die Konſequenzen, die die Leugnung des Daſeins Gottes nach ſich ziehen ſollte. Am wichtigſten aber war jedenfalls die oben erwähnte myſtiſche Erkenntnislehre, durch welche das bezweifelte Daſein unmittelbar erfaßt wurde.

Ein Teil des göttlichen Pneumas iſt nun die menſchliche Seele, in ihr erſcheint es in vollkommenſter Reinheit. Aber ihre abſolute Einheit hatte ſich bei der Polemik der Skepſis als unhaltbar erwieſen. So lehnten Panaetius und Poſidonius ſie ab, gaben aber beide eine andere Löſung des Problems. Panaetius löſte ihre ſubſtanziale Einheit auf und nahm mit Plato drei verſchiedene Seelenteile an, ohne die — individuelle — Unſterblichkeit irgendwie zu vertreten. Poſidonius dagegen hielt die ſubſtanziale Einheit der Seele aufrecht, erkannte aber mit Ariſtoteles verſchiedene Vermögen in ihr an und vermochte unter dieſer Vorausſetzung das Seelenleben widerſpruchslos zu erklären. Aber wichtiger war ihm jedenfalls das Schickſal der Seele. Als ſolche ſubſtanziale (Pneuma-)Einheit galt ſie ihm wie Plato als prä- und poſtexiſtent. Damit war die Frage nach ihrem Aufenthaltsorte für die Zeit ihrer Trennung vom Körper unmittelbar geſtellt, und ſo ſah ſich Poſidonius zur Darſtellung einer Eschatologie veranlaßt. Dieſe war ihm durch zwei Grundſätze gegeben: den erſten lieferte ihm die Naturphiloſophie. Hier galt ja, wie wir wiſſen, die Auffaſſung, daß mit der Erdferne die Feinheit und Reinheit des göttlichen Pneumas zu-, mit der Erdnähe dagegen abnähme. Der zweite hat ſeinen Urſprung in der Vergeltungs- und Entwickelungstheorie: Jede Seele findet ihren Aufenthaltsort naturgemäß dort im Raume, wo die pneumatiſche Beſchaffen-

heit ihr entspricht. Je vollkommener und damit feiner die Seele ist, desto höher steigt sie, um so größer aber ist das Glück, dessen sie teilhaftig wird. Die Seelen werden danach zu Geistern (Dämonen), die je nach ihrer Reinheit den Luftraum bewohnen, die bösen der Erde zunächst, während die vollkommenen zum Äther aufsteigen. In glanzvoller Darstellung hat Posidonius diese Gedanken zu einer religiösen »Theorie des Himmels« durchgeführt, die im ganzen späteren Altertum und darüber hinaus vielfach in Geltung gewesen ist. Platons Phaedon und die Aristotelische Theorie von der sub- und translunaren Welt hatten in ihr eine zeitgemäße Neugestaltung erfahren.

3. Hinsichtlich der Ausgestaltung der Lebensauffassung tritt die Bedeutung des Posidonius zurück. Hier hatte sein Lehrer Panätius mit gleich großem Erfolge gearbeitet. Grundlegend war für diesen Gegenstand die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und Fatum. Mit seiner Schule hielt er an der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens fest, ja er folgerte aus ihr sogar in strengerer Konsequenz die Ewigkeit der Welt und verwarf deshalb die Annahme eines leeren Raumes außerhalb ihrer. Aber er machte Ernst mit der Auffassung der Seele als eines Teiles der Gottheit. Ist sie nämlich dies, so steht sie nicht bloß unter ihr, sondern auch neben ihr und ist darum in ihrem Handeln nicht absolut von ihr bestimmt, sondern auch selbstbestimmend. Darum ist auch bei aller Gesetzmäßigkeit des Geschehens, d. h. bei aller Vorsehung die Möglichkeit des Zufalls und des Unglücks als eines unbeabsichtigten Zusammentreffens zweier Ereignisse gegeben. Es ist demnach nicht bloß die Zustimmung, sondern, in gewissen Grenzen wenigstens, auch das Handeln selbst in unserer Macht, und damit die Freiheit des Willens und Handelns anerkannt, eine Lehre, die auch den führenden Kreisen der Römer entsprach, mit denen er verkehrte. Hiermit war die Grundlage für eine wirkliche Ethik erst hergestellt, die er in seinem berühmten Werke über die Pflichten entwickelte. In und mit diesem Werke führte er eine zweite wesentliche Neuerung ein. Die Ethik der alten Stoa war zu abstrakt und entwickelte ein unrealisierbares Ideal, da sie nicht die Vollkommenheit des wirklichen Menschen, sondern die des abstrakten, bloßen Verstandes in dem Ideal des Weisen als Ziel hinstellte. Für diesen Weisen, der in der Wirklichkeit gar nicht existierte, schrieb er nicht, sondern für die leibhaftigen Menschen der Wirklichkeit. Infolge dieser beiden prinzipiellen Änderungen waren seine für das Leben und die menschliche Gemeinschaft bestimmten Darlegungen erst möglich, die uns überall einen menschlich milden Sinn und die hochherzige Auffassung des vornehmen Hellenen bekunden und darum vielfach mit Plato und Aristoteles übereinstimmen. Die Tugend besteht danach nicht in der absoluten Vollkommenheit und Herrschaft der Ver-

nunft, ſondern in der vernunftgemäßen Vollendung der individuellen Natur und der eigenen Perſönlichkeit des Menſchen, und ſchließt den richtigen Erwerb deſſen, was zum Leben gehört, und die Abwehr des Gegenteils in ſich. Bei dieſem Erwerbe aber ſollen wir ſo handeln, daß wir die Liebe der Mitmenſchen erlangen, nicht von ihnen gefürchtet werden. Von dieſer Auffaſſung aus entwickelte er die Pflichtenlehre, die die Ethik der neueren Stoa ſtark beeinflußt und bei den Römern überhaupt viel Anerkennung gefunden hat. Sie liegt uns in der Überarbeitung Ciceros in de officiis noch vor, an die ſich wiederum Ambroſius in ſeinem Werke de officiis ministrorum eng anſchloß, ſo daß ſein Einfluß in dieſer Hinſicht bis in die chriſtliche Zeit hineinragt. Das gleiche gilt auch in bezug auf ſeine religiöſe Auffaſſung, in der er vielfach Wege ging, die denen des Poſidonius entgegengeſetzt waren. Er war mehr freiſinnig gerichtet: er verwarf nicht nur die perſönliche Unſterblichkeit, ſondern auch — im Anſchluß an Karneades — alle Mantik und löſte die überkommene Religion in drei Wurzeln auf, in die Religion der Dichter, der Staatsmänner und Philoſophen, von denen die erſte verkehrt, die zweite unentbehrlich, die dritte zwar wahr, aber ungeeignet ſei. In Verbindung mit der Auffaſſung des der Kyrenaiſchen Schule zugezählten Euhemerus, welcher die griechiſche Volksreligion (=Religion der Dichter) ganz in Geſchichte auflöſte, hat dieſe Theorie den alten Kirchenvätern in ihrem Kampf gegen das antike Heidentum vielfach die Waffen geliefert.

Noch ein letzter Punkt iſt hier zu erwähnen. Wie wir oben (S. 232) hörten, machte Karneades den Widerſpruch aller, namentlich der Philoſophen unter einander gegen die Wirklichkeit der Erkenntnis geltend. Dieſen Einwand lehnte bereits Antipater mit dem Nachweiſe ab, daß die ſtoiſche Ethik ſich in der grundlegenden Auffaſſung mit der Platos decke. Dieſen Gedanken erweiterten die Vertreter der mittleren Stoa dahin, daß überhaupt alle poſitiven Philoſophen weſentlich übereinſtimmten, und begründeten dieſe Übereinſtimmung jedenfalls nicht bloß durch den Hinweis auf die Lehre, ſondern auch logiſch-pſychologiſch. Beſonders zu erwähnen iſt die unter dieſem Geſichtspunkt von Poſidonius vollzogene Gleichſetzung der platoniſchen Ideen mit den Gedanken Gottes, den wirkenden Kräften der Stoiker und den pythagoreiſchen Zahlen, die von grundlegender Bedeutung für die philoſophiſche Spekulation bis ins 19. Jahrhundert hinein geworden iſt. Wichtig war hierbei außerdem die Wiederentdeckung Platos, der einerſeits durch die ſkeptiſche Akademie und andererſeits durch die Stoa zurückgedrängt war und nun wieder in den Vordergrund trat und mit ſeiner religiös-transcendenten Stimmung der Zeitrichtung entgegenkam und ſie inſpirierte. Nicht minder wichtig iſt ferner dieſer Grundſatz der Übereinſtimmung ſelbſt, der das philoſophiſche Prin-

zip dieſer ganzen letzten Epoche der griechiſchen Philoſophie enthält; denn er begründet ſowohl das Recht des einfachen Eklektizismus, wie das der Verſchmelzung der Syſteme zu neuen, wie ſie teilweiſe in den Syſtemen der mittleren Stoa und voll und ganz in dem des Neuplatonismus vorliegt. Zugleich mit dieſem Prinzip überliefert die mittlere Stoa der Folgezeit die Tendenz gegen die Skepſis, die noch beim Neuplatonismus in gleicher Weiſe wie bei Poſidonius wirkſam iſt. Denn wie dieſer überall und beſonders in der Lehre von Gott das ſtoiſche Syſtem ſo zu geſtalten ſucht, daß es von der ſkeptiſchen Kritik nicht erreicht wird, ſo hat auch der Neuplatonismus durch die abſolute Transcendenz Gottes der damaligen Skepſis den Boden entzogen.

Der Neuplatonismus.

Plotin, um 204 n. Chr. in Lykopolis in Ägypten geboren, wandte ſich erſt im Alter von 28 Jahren der Philoſophie zu. Aus ſeinem früheren Leben erfahren wir nichts. In Alexandria hörte er alle damals hervorragenden Männer, doch feſſelte ihn nur Ammonius Sakkas, bei dem er elf Jahre blieb. Dann begleitete er den Kaiſer Gordianus auf ſeinem Zuge nach dem Oſten, um ſich bei dieſer Gelegenheit in die perſiſchen und indiſchen Lehren einführen zu laſſen. Nach dem unglücklichen Ausgange dieſes Zuges begab er ſich nach Rom und hielt dort Vorleſungen. Sein Ruf ſtieg bald ſo, daß ſelbſt die höchſten Kreiſe zu ihm kamen. So waren der Kaiſer Gallienus und ſeine Gemahlin Salonina ſeine Höhrer und Verehrer. Im Jahre 269 ſtarb er auf dem Gut ſeines Freundes Caſtricius in Kampanien. Er war überaus kenntnisreich, ein anregender Lehrer, ein tiefer Denker, ein ernſter und gediegener Charakter, lauter in ſeinem Weſen und voll religiöſer Innigkeit; eine gleichſam ätheriſche Natur, die ſich faſt ſchämte, auf der Erde und im Leibe zu ſein, und leicht imſtande, zum Höhepunkt der neuplatoniſchen Erkenntnis, zur Ekſtaſe zu gelangen. Seine Werke ſind erhalten. Durch ſeinen Schüler und Freund Porphyrius ‹† 304› und Proklus ‹410—485 n. Chr.› fand ſeine Lehre Verteidigung und teilweiſe Ergänzung, während ſie durch die ſyriſche Schule des Jamblichus zum Teil in uferloſe Phantaſien geriet. Jamblichs bekannteſter Schüler iſt der Kaiſer Julianus Apoſtata ‹361—363›. Nicht lange nach Proklus ſchloß der Kaiſer Juſtinian ‹im Jahre 529› die Platoniſche Akademie ſowie die anderen Philoſophenſchulen in Athen. Damit endigte die griechiſche Philoſophie ihr ſelbſtändiges Daſein.

Von Anfang an und immer wieder von neuem hatte die griechiſche Philoſophie das Problem zu löſen unternommen: Was iſt das, was jenſeits aller Erſcheinungen als ihre Quelle, als das ſchlechthin Seiende liegt, das

Allgemeine, aus dem alles Beſondere der Erfahrungswelt hervorgeht? Dieſe Frage iſt auch die Frage Plotins.

Dieſes Allgemeine iſt nun nach ihm das, was ſelbſt von allem unabhängig iſt, von dem aber alles andere ſein Daſein hat. Sofern es ſelbſt ſchlechthin unabhängig iſt, iſt es das Abſolute, Gott. Was iſt nun das Abſolute? Nicht das Seiende, denn das Seiende wird gedacht, und ſofern es gedacht wird, ſetzt es das Denken und den Denkenden voraus, iſt ſomit nicht unabhängig. Aber auch das Wollen iſt es nicht, denn das Wollen geht immer auf das Gute und ſetzt das Gute, das Wollen und den Wollenden voraus. Beide aber, das Sein und das Wollen, ſind je Eines, das Eine iſt alſo noch früher, noch höher als ſie. Das Abſolute oder Gott iſt ſomit das ſchlechthin Eine, das jenſeits von Denken und Sein iſt. Das heißt nicht etwa, daß das Abſolute zum Nichtſeienden gehört, vielmehr iſt es ja das allerrealſte, von dem alles Sein ſein Daſein hat. Es ſoll nur heißen, daß es noch mehr, noch höher als das Sein und das Gute iſt. In gleichem Sinne iſt es jenſeits von Raum und Zeit, jenſeits von aller Erkennbarkeit, noch höher als das Denken, nur negativ beſtimmbar: wir können nur ſagen, was es nicht iſt, nicht, was es iſt. Es iſt das ſchlechthin Erſte und Eine.

Aber dieſe negativen Beſtimmungen ſind doch nur darum zutreffend, weil jede poſitive Eigenſchaft zu wenig bezeichnet. Eben weil dieſes Abſolute die Vollkommenheit ſchlechthin iſt, iſt jede ſpezielle Angabe etwas Endliches und darum unzureichend. Dieſe abſolute Vollkommenheit aber iſt abſolute Kraft und zwar organiſche Kraft.

Jede organiſche Kraft hat den Drang in ſich zu zeugen. Dies gilt auch vom Abſoluten, und was es zeugt, iſt die Schöpfung. Die Schöpfung iſt alſo ſeine Wirkung, es ſelbſt ihre Urſache. Aber dieſes Zeugen geht ohne Abſicht, ohne Überlegung, ohne eigene Tätigkeit aus der Überfülle ſeines Weſens mit Notwendigkeit hervor. Und wie die Wirkung mit der Urſache, ſo bleibt die Schöpfung mit und in dem Abſoluten zuſammen wie die Pflanze mit der Wurzel, wie das Licht mit der Sonne, während nicht das Umgekehrte gilt. Wie vielmehr jedes Weſen nach der Zeugung iſt und bleibt, was es war, ſo auch das Abſolute. Die Schöpfung iſt ihm außerweſentlich, es bleibt an und für ſich, tranſcendent, ohne in ſeinem Weſen irgend wie verändert zu ſein. Dieſe Schöpfung aber iſt nicht ein einzelner Akt, ſondern eine ſtufenweiſe Entwickelung, die vom Vollkommenen zum Unvollkommenen fortſchreitet, wie das Licht allmählich in Schatten übergeht. Dieſes Hervorgehen des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen, des Endlichen aus dem Unendlichen beruht alſo auf Kraftſtrahlung und iſt Emanation, nicht Evolution, weil das Vollkommene am Anfange und nicht am Ende der Entwickelung ſteht. Dieſe Entwickelung

iſt jedoch raum- und zeitlos, denn Raum und Zeit ſind Anſchauungsformen, die erſt auf der unterſten Stufe der Wirklichkeit auftreten.

Jede der abſteigenden Stufen verhält ſich zu der vorhergehenden wie die erſte zum Abſoluten. Die verſchiedenen Weſensſtufen bilden alſo eine kauſal verknüpfte Reihe, in der das Verhältnis der aufeinander folgenden Glieder immer dasſelbe iſt, das Verhältnis von Urſache und Wirkung, Urbild und Abbild. Jede nämlich wendet ſich zu der vorhergehenden höheren zurück, um ſie ſelbſt zu erfaſſen und dann weiter zu emanieren. Auf dieſe Weiſe geht aus der urſprünglich abſolut vollkommenen Einheit, die ja ſelbſt unverändert bleibt, ſtufenweiſe zunehmend die Vielheit und Teilbarkeit, das Viele und Teilbare hervor. Die erſte Emanation iſt der Geiſt ‹Nūs› d. i. das Denken, das ſich ſelber denkt. Indem es ſich ſelbſt denkt und ſich ſo ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner ſelbſt macht, wird es Denken und Gedachtes. Als Gedachtes aber iſt es das Seiende, auf das ſich das Denken richtet. So entſteht die Zweiheit von Denken und Sein. Aber dieſe ſind, wie aus dem Geſagten erkennbar, nicht von einander getrennt, ſondern ein untrennbar Eines. Sofern dieſes eine Denken iſt, iſt es Tätigkeit, Leben und Bewegung; ſofern es Seiendes iſt, iſt es unveränderliches Beharren und Ruhe. Dieſes Denken aber iſt nicht das gewöhnliche, vermittelnde ‹discurſive›, das Wahrnehmungen verknüpft, Schlüſſe zieht uſw., ſondern das anſchauende: Zeitlos ſchaut der Geiſt das Abſolute und ſpiegelt deſſen All-Einheit wieder als ein Syſtem von Geiſtern, die — nach dem Geſagten — zugleich auch Seiende ſind. Dieſes Syſtem von Denkenden-Seienden ſind die Ideen, die als denkende Geiſter wirkende Kräfte und die ſubſtanzinalen ‹pythagoreiſchen› Zahlen ſind. Ihre Geſamtheit iſt und heißt die intelligible Welt. Dieſe intelligible Welt der Gedanken-Geiſter-Kräfte iſt ewig, unveränderlich, vollkommen.

Wie der Geiſt aus dem Abſoluten, ſo geht die Seele aus dem Geiſte hervor, ſie iſt die zweite Stufe der Emanation. Von geringerem Werte als die erſte Stufe iſt ſie doch ſelbſt noch zeitlos, bringt aber die Zeit hervor; ſelbſt unteilbar, aber mit der Fähigkeit, im Teilbaren d. h. im Körper zu ſein; überall ganz, weil unteilbar, und raumlos, denn nur der Körper iſt im Raum. Sie iſt das letzte Glied der intelligiblen Welt. Sie hat noch die Kraft zu zeugen und bringt die Materie hervor, in und mit der dieſe Kraft erliſcht. Dieſe Seele iſt die Weltſeele. Wie der Geiſt auf das Abſolute, ſo ſchaut die Seele zurück auf den Geiſt, empfängt von ihm die Ideen und gibt ſie in ihrer Geſtaltung wieder als Seelen. Wie alſo dem Geiſt das Syſtem der Ideen, ſo iſt der Weltſeele das Syſtem der Einzelſeelen immament, und wie die Ideen auch Gedanken und wirkende Kräfte ſind, ſo haben auch die Seelen die Fähigkeit zu denken und zu wirken. Dieſes Syſtem der Einzelſeelen umfaßt die ganze Stufenfolge der Be-

ſeelungen von den Geſtirnſeelen bis zu den Menſchenſeelen und darüber hinaus. Jede Seele iſt ein ſelbſtändiges Ganze und zugleich ein Teil der Weltſeele, wobei nach der Anſchauung der Alten die Vollkommenheit am höchſten bei der größten Erdferne iſt, während ſie mit der Erdnähe abnimmt.

Die Materie iſt unſtofflich, körperlos, die bloße Ausdehnung als ſolche, ohne jeden Anteil an dem Einen und Guten, dem Abſoluten. Sein Licht iſt zum Dunkel geworden, ſeine Einheit, die auf den vorigen Stufen noch in der Einheitlichkeit des Syſtems wirkte, hat hier völlig aufgehört. Die Materie iſt ſchlechthin teilbar, ohne Form, Geſtalt und Ordnung, und weil ſie nichts von dem Einen, Guten und Seienden enthält, iſt ſie das Nichtſeiende, und als ſolches das Böſe und Schlechte; denn das Seiende iſt gut und ſeine Güte iſt umſo höher, je näher es dem Abſoluten iſt. Indem nun die dem Geiſt verwandte und von ihm durchleuchtete Seele ſich zu dieſer Materie wendet, geſtaltet ſie ſie durch die Emanation der Seelen den Ideen entſprechend zur Körperwelt, wobei die Seele dem Körperlichen immer nur ſoviel Kraft mitteilt, als dieſer aufnehmen kann. Die Seelen ſind alſo nicht im Körperlichen, ſondern umgekehrt ſie tragen das Körperliche in ſich. Sie ſind darum auch nicht im Raume, der nur für das Körperliche gilt. Wie das Licht zum Schatten, ſo wird alſo ſchließlich die Kraft, das Geiſtige, zum Körperlichen. Das Körperliche iſt gleichſam der zum Schatten gewordene Geiſt. Die Weltſeele aber heißt, ſofern ſie ſich nach der Materie wendet und ſie geſtaltet, Natur. Auch ſie wirkt ohne Bewußtſein und Abſicht mit Notwendigkeit.

Dieſe Weltſchöpfung vollzog ſich jedoch nie in der Zeit: es gab niemals bloß das Abſolute als ſolches uſw. Ewig iſt das Weltganze nach Anfang und Ende. Dieſe Weltſchöpfung iſt alſo nur eine logiſche Zerlegung des Univerſums, durch welche das ſachliche Verhältnis der angegebenen vier Stufen, Gott, Geiſt, Seele und Körper dargelegt wird. Ihr Nebeneinander erſcheint nur als ein Nacheinander.

Die Weltanchauung des Neuplatonismus ſetzt ſomit als das einzige und wahrhaft Reale das Abſolute, das ſchlechthin Vollkommene, Gott, und Gott iſt Kraft, die Geiſt und Leben in ſich faßt. Die ganze Welt iſt ſein Erzeugnis, eine zeitloſe Emanation aus ihm. Als ſolche iſt ſie ihrem Weſen nach geiſtig, ein Syſtem von Seelen bezw. Geiſtern; denn auch bei den anorganiſchen Dingen iſt das Reale, auf dem ihr Sein beruht, Seele, nur Seele niederen Grades. Jede dieſer Seelen iſt für ſich ein ſelbſtändiges Einzelweſen und zugleich ein Glied und Teil des Ganzen. Wie ein Licht alle Dinge durchleuchtet, ſo geht ein Leben durch das Univerſum, die Einzelſeelen ſind nur Erſcheinungsformen dieſes Alllebens. Dieſes Durchleuchten des Geiſtigen, des Seelenhaften und im letzten Grunde des Ab-

soluten als des Vollkommenen durch die äußeren Hüllen ist die Quelle wie für alles Leben, alles Gute und Wahre so auch für alle Schönheit. Der ästhetische Idealismus ist von Plotin und den Neuplatonikern in aller Klarheit und Konsequenz durchgebildet. Ist dem nun so, so ist jeder Naturvorgang ein seelischer Vorgang, und deswegen die Natur, eben weil sie Seele ist, nur von innen heraus zu verstehen und zu beeinflussen. Mantik und Magie treten daher an die Stelle der Naturwissenschaft und sind beide auch von den Neuplatonikern eifrig gepflegt worden. — Nach der langen Herrschaft des Aristotelismus im Mittelalter trat diese Weltanschauung in der Renaissance wieder in den Vordergrund und ward von hieraus auch die Weltanschauung Göthes im »Faust«.

2. Diese Weltanschauung steht nun bei Plotin im Dienste seiner Lehre vom Leben der Seele. Das allgemeine Verhältnis der Seele zum Körper ist in dem Vorhergehenden mit enthalten. Denn was von dem der Weltseele zur Materie gilt, gilt auch von dem der menschlichen Seele zum Körper: sie tritt nicht in ihn hinein, sie wirkt nur auf ihn, indem sie soviel Kraft, als er zu fassen vermag, auf ihn emaniert. Dadurch wird er belebt, und diese Kraft in ihm ist die Lebenskraft. Das seelische Leben offenbart sich daher in drei Stufen, da Plotin natürlich bei dem Seelenbegriff Platos und überhaupt des Altertums bleibt, demgemäß die gesamten Lebensvorgänge Seelenvorgänge sind. Die erste Stufe umfaßt die vegetativen, die zweite die animalischen, die dritte die spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die dritte Stufe bildet die Vernunft, das Vermögen des intuitiven oder anschauenden Denkens, während das vermittelnde Denken zur animalischen gehört. Dieses ist durch die sinnliche Wahrnehmung, also körperlich bedingt; jenes hat mit dem Körper nichts zu schaffen, sondern ragt über ihn hinaus. Das Schicksal dieser Seele, d. i. der Vernunftseele, hat für Plotin das Hauptinteresse. Ihre Unsterblichkeit liegt in ihrem Wesen begründet. Sie lebte, ehe sie in die sinnliche Welt eintrat, in der übersinnlichen leidlos, zeitlos, in unmittelbarem Anschauen aller Wesenheit. Aber die allgemeine Notwendigkeit, kraft deren jede Emanation sich vollzieht, drängte sie zur sinnlichen Welt und zum Körper. Sofern jedoch dieser Drang aus ihrer inneren Natur hervorging, wird dieser Eintritt auch als ihre Schuld betrachtet. Notwendigkeit und Willensfreiheit berühren sich und bestimmen die Zeit, wann sich jede Seele mit dem ihr angemessenen Körper verbindet. Sie führt seitdem eine Art Doppelleben: sofern sie über den Körper hinausragt, drängt sie nach dem Übersinnlichen; sofern sie in den Leib eingegangen ist, ist sie in die Sinnlichkeit verstrickt und gibt sich ihr hin. Je nach dem Grade, in dem dies geschieht, bestimmt sich ihr Schicksal nach dem Tode. Denn nach dem allgemeinen Gesetz der Vergeltung kommt jede Seele an den Ort, der ihrer Beschaffenheit entspricht.

Die größten Verbrecher ſinken in den Tartarus zu ſchweren Strafen, andere treten ihre Wanderung durch die Tierleiber an, wobei ſie jeweilig in die Tiere gelangen, die ihrem Charakter entſprechen. Die Guten ſteigen empor zum Himmel und erhalten ihren Wohnſitz auf den Geſtirnen. Die Vollkommenen ſchließlich kehren in die überſinnliche Heimat zurück.

Die Verſtrickung in den Leib hat alſo eine Verdunkelung ihrer urſprünglichen Vollkommenheit zur Folge. So iſt der Leib das Grab der Seele und ihre Feſſel und der Grund für die Unvollkommenheit ihres irdiſchen Lebens. Alle menſchliche Tätigkeit hat darum als höchſtes Ziel die Befreiung von ihm und der Sinnlichkeit, um dadurch zur Vollkommenheit zu gelangen, die die Glückſeligkeit einſchließt. Dieſe Vollkommenheit beſteht im Denken, iſt doch Denken das Weſen der Seele. Darum iſt auch die Glückſeligkeit lediglich durch Denken bedingt, unabhänging von allem Äußeren. Dieſe Abkehr vom Sinnlichen iſt zugleich die Rückkehr zum Überſinnlichen, denn die letztere tritt unmittelbar ein, ſobald ihr Hemmnis, die Sinnlichkeit, aufgehoben iſt. Doch iſt dieſe Aufhebung der Sinnlichkeit nicht ihre vollſtändige Unterdrückung, ſie bleibt in ihrem natürlichen Recht beſtehen, nur darf ſie nicht einen irgendwie beſtimmenden Einfluß haben. Noch weniger iſt durch ſie das Recht des Selbſtmordes gegeben. Die ganze Sinnlichkeit hat alſo nur weſentlich negativen Wert, einen poſitiven nur inſofern, als ſie durch die überall durchleuchtende Schönheit und Harmonie zum Überſinnlichen zurückführt. Die Tugend iſt daher auch in erſter Beziehung eine Reinigung, die Reinigung von allem Sinnlichen, Körperlichen. Für die praktiſche Seite des Lebens, die Betätigung im Staatsdienſte, bleibt wenig Raum, doch lehnt ſie Plotin nicht ab, wie er ſie auch ſelbſt geübt hat. In ihr und für ſie gelten die bekannten vier Kardinaltugenden. Aber freilich iſt dieſe Betätigung das höchſte Gut doch nur für die minder Begabten; die, welche fähig ſind zur philoſophiſchen Spekulation, werden jene meiden und das wiſſenſchaftlich beſchauliche Leben vorziehen. Für ſie iſt das höchſte Gut die Rückkehr zum Überſinnlichen, die Verähnlichung mit Gott, die ſelige Erfaſſung des Abſoluten. Wie ſie das höchſte Gut ſchlechthin iſt, ſo iſt ſie auch nur durch die höchſte geiſtige Funktion möglich, nicht durch die Wahrnehmung und das vermittelnde Denken, ſondern durch den Geiſt ‹nûs›, der weſensgleich dem Geiſt-überhaupt iſt. Seine Tätigkeit iſt wie die Tätigkeit des Geiſtes überhaupt die unmittelbare Anſchauung des Überſinnlichen. Aber die höchſte Stufe iſt auch dieſe intellektuelle Anſchauung noch nicht. Dieſe tritt nämlich dann ein, wenn der menſchliche Geiſt mit dem göttlichen, dem Nûs-überhaupt von dem er ja ein Teil iſt, ſich einigt, doch ſo, daß das Selbſtbewußtſein des Menſchen bewahrt bleibt. Iſt dieſe Einigung aber ſo vollſtändig, daß auch die letzte Schranke, das Selbſtbewußtſein, aufge-

hoben ist, dann ist die höchste Stufe der Erkenntnis da, die Ekstase: in ihr schauen wir das Absolute, Gott, vollkommen.

Der Neuplatonismus ist das erste vollständig durchgeführte System des Spiritualismus: Alles Seiende schlechthin ist Geist, Seele und Leben nur in verschiedenen Stufen und Modifikationen. Er ist religiöse Metaphysik, durch welche Plotin dem Streben der Zeit gab, was sie suchte, eine Theologie, und mit ihm eine Stütze, Verteidigung und Rechtfertigung der griechischen Götterlehre. So sehr befriedigte er das Streben der Zeit, daß mit seinem Auftreten fast alle andern Systeme verschwanden, jedenfalls in ihrer Bedeutung vollständig zurücktraten. Sein System ist also eine Theologie auf dem Boden des Hellenismus. Mit ihm trat der hellenische Geist, der bis dahin die Welt beherrcht hatte, gegen das junge Christentum in die Schranken. Es hat kein Ton in diesem Kampfe auf Leben und Tod gefehlt, vom einfach belehrenden bis zu dem des bittersten, ungezügelten Hasses und Hohnes. Aber vergebens! Der Morgenglanz einer reinen Welt war im Christentum den alten Völkern aufgegangen, der ihr Seelenleben bis ins tiefste ergriff und umgestaltete und dadurch eine neue Welt, eine neue Kulturepoche herbeiführte. Von seiner allbeherrschenden Höhe stieg der hellenische Geist herab, nicht aber um zu verschwinden, sondern um fortan die wissenschaftliche Schulung der neuen Zeit zu übernehmen.

Literatur.

1. Für diese ganze Zeit

Ed. Zeller, Philosophie der Griech. Bd. III T. 1[4] und T. 2[4]. Die umfassendste Darstellung, doch ist die Forschung der letzten zwanzig Jahre nicht mehr voll benutzt. 1903. 1909.

Überweg-Heinze, Grundriß Bd. I, 9. Aufl., herausgegeben von R. Praechter, 1909, unentbehrlich wegen der Literaturangabe, die vollständig gegeben ist.

Windelband
- a) Geschichte der alten Philosophie (für Anfänger),
- b) Geschichte der Philosophie (nur für Vorgerücktere).

v. Arnim, Geschichte der europäischen (= griechischen) Philosophie des Altertums, in »Kultur der Gegenwart«, herausgeg. von P. Hinneberg, 1909, T I Abt. V.

*Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer Geschichte, wird in Kürze dem Druck übergeben werden.

2. Für die einzelnen Abschnitte:

a) Die Stoa.

Ludwig Stein, Die Psychologie der Stoa Bd. I (Metaph. u. Physik), Bd. II (Erkenntnistheorie). 1886. 1888.

Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897.

Barth, Die Stoa in Frommanns Klassikern der Philosophie, Bd. XVI, für weitere Kreise.

b) Epikur.

Lange, Geschichte des Materialismus Bd. I S. 70ff.

c) Skepsis.

Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905.
Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I, 1904.

d) Mittlere Stoa.

Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, 1892.

e) Neuere Stoa.

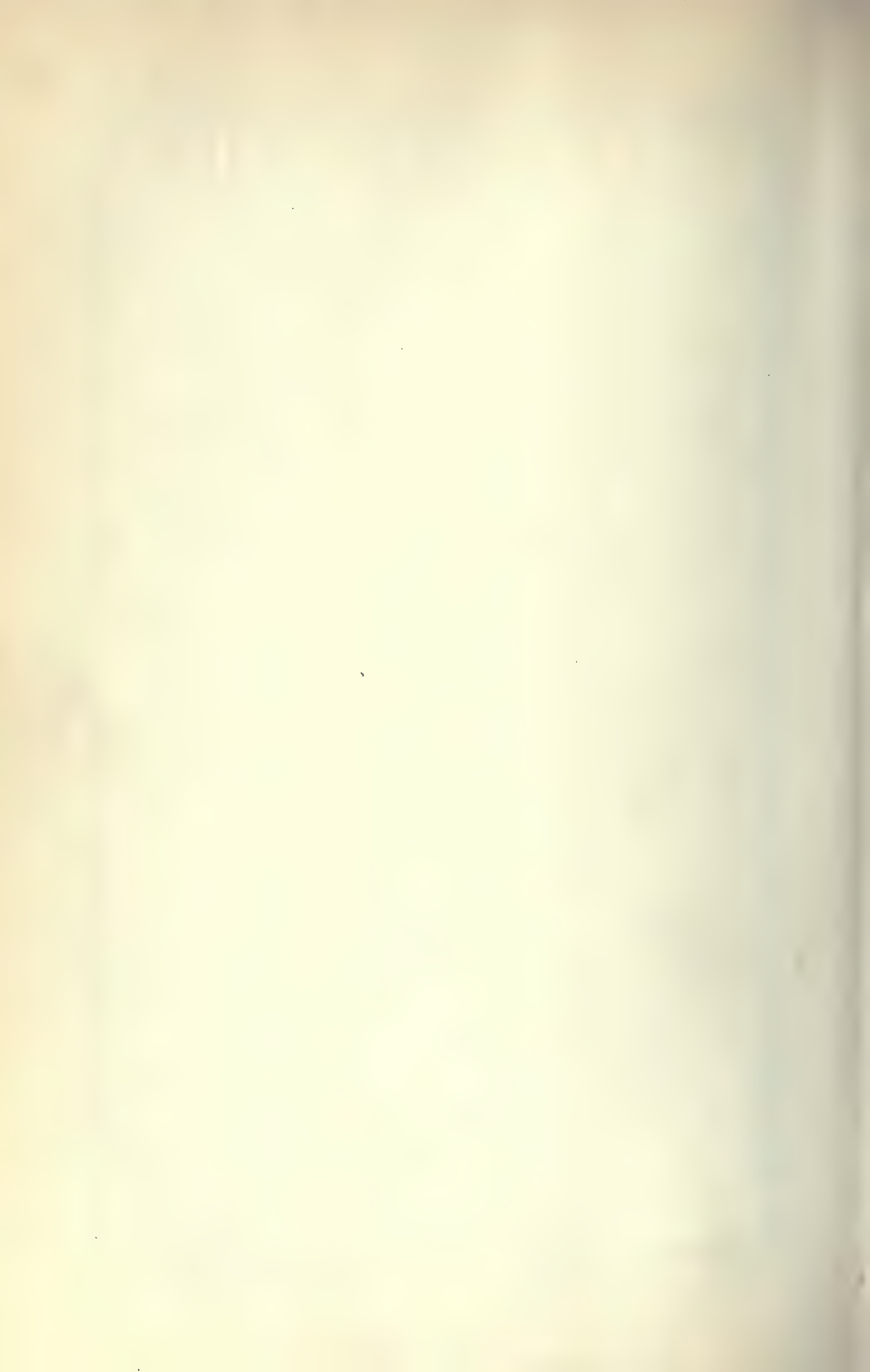
Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890.
Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894.

f) Neuplatonismus.

Kirchner, Die Philosophie Plotins. Halle 1854.
Baeumker, Problem der Materie in der griechischen Philosophie S. 402ff. 1890.



AUGUSTINUS



1. Auguſtins Entwicklung. Der Charakter ſeiner Philoſophie.

Wer Auguſtins große Perſönlichkeit einigermaßen verſtehen lernen will, muß ſein Lebensbild vor ſich entfalten. Dies iſt um ſo reizvoller, als Auguſtinus ſelbſt den Schlüſſel zu ſeiner Seele an die Hand gegeben hat. Um 400 ſchrieb er ſeine Konfeſſionen, das perſönlichſte Buch der ganzen antiken Literatur. Mit erſtaunlicher, bisher nicht bekannter Kunſt in ſcharfer Beobachtung und feiner Analyſe des ſeeliſchen Lebens entwarf er ein ergreifendes Gemälde ſeiner eigenen Entwicklung. Zwar hat der auf der Höhe ſittlicher Reife Stehende nicht ſelten allzu ſtarke Schatten auf die Geſchichte ſeiner Jugend fallen laſſen. Auch mögen kleine Verſchiebungen in Einzelnheiten nicht abzuſtreiten ſein, aber die Hauptzüge des Bildes können in ihrer Treue nicht angefochten werden.

Suchen wir zunächſt einen Blick in die ſeeliſche Struktur dieſes komplizierten Geiſtes zu tun. Eine lebhafte, glühende, leicht bewegliche und bilderreiche Phantaſie lebte in ſeiner Seele. Ein tiefes, überaus mächtiges und nicht minder mannigfaltiges Gemütsleben von den zarteſten Stimmungen bis zu den intenſivſten Gemütswallungen flutet in ſeinem Innern. Das Bleigewicht einer leidenſchaftlichen Sinnlichkeit laſtet ſchwer auf dem Seeliſchen und droht zeitweiſe die Harmonie des Geiſtes gänzlich zu ſprengen, bis endlich nach hartem Kampf ein ſtählerner Wille die Schwächezuſtände überwindet. Über dem ſtark ausgeprägten Affektleben ſteht aber ein ſcharfer, klarer, produktiver Verſtand mit einer Fülle von Fragen und Problemen. Aus der Verbindung von Affekt und Intelligenz erwächſt das für Auguſtinus ſo charakteriſtiſche Streben nach Wahrheit und Glück, das auf dem erſten Blatt ſeiner Konfeſſionen einen plaſtiſchen Ausdruck gefunden hat in den klaſſiſchen Worten: »Du, o Gott, haſt uns für Dich geſchaffen, und unſer Herz iſt unruhig, bis es ruhet in dir«.

Auguſtinus wurde am 13. November 354 zu Thagaſte in Numidien geboren. Wie in dem Samenkorn die künftige Pflanze, ſo liegt in der Naturanlage der künftige Menſch. So ſehen wir, wie Auguſtinus ſchon während der Schul- und Studienzeit in Thagaſte, Madaura und Karthago ſeine Jugendgenoſſen überflügelt, wie aber auch ſeine ſinnliche Natur hervorbricht.

In dieſe Zeit des Aufenthaltes in Karthago fällt ein bedeutſames Ereignis, das ſeinem Leben ein feſtes Ziel geben ſollte, nämlich die Lektüre des Hortenſius von Cicero. Das Buch machte auf die leicht erregbare Seele des jungen Mannes einen tiefen Eindruck. Es war die erſte greifbare Wendung in ſeinem Leben. Sein Geiſt nahm nunmehr die Richtung zur Philoſophie, »nicht zu dieſer oder jener Philoſophenſchule, ſondern zur

Weisheit ſelbſt, von welcher Art ſie auch ſein mochte«. So erwachte in dem 19jährigen Afrikaner jenes gewaltige, ich möchte faſt ſagen fauſtiſche, Sehnen und Suchen nach Wahrheit. Es war die Geburtsſtunde des Philoſophen Auguſtinus. Was iſt Wahrheit? Wo iſt ſie zu ſuchen? Wo zu finden? Vor dieſe Kernfrage aller Philoſophie ſah ſich plötzlich der junge Student geſtellt. Aber noch ein weiteres ſchweres Problem taucht in ihm auf, nämlich die Frage nach dem Weſen und Urſprung des Böſen.

So finden wir Auguſtins gährenden Geiſt voll von Aporien. Wo ſollte er die Löſungen ſuchen? In ſeinem ungeſtümen Wahrheitsdrang griff er zunächſt nach der heiligen Schrift. Allein er fühlte ſich abgeſtoßen. In dieſer peinlichen Situation wandte ſich Auguſtinus dem Manichäismus zu. Dieſer auffallende Schritt war ſicherlich keiner Laune des Zufalls entſprungen, vielmehr in der damaligen geiſtigen Verfaſſung Auguſtins aufs tiefſte begründet. Er ſuchte ſehnlichſt die Wahrheit und die Manichäer ſchienen ſie ihm zu bieten. »Und ſie ſagten: Wahrheit und Wahrheit und vieles ſagten ſie mir von ihr.« Aber noch ein weiteres kommt in Betracht. Die Manichäer wollten ſeinen Wahrheitsdurſt löſchen auf dem Wege der Vernunft, der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis unter Ausſchaltung der Autorität der heiligen Schriften. Ferner darf nicht überſehen werden, daß der Manichäismus Auguſtins damaligem ſittlichen Standpunkt, ſeiner damaligen Lebensrichtung entgegenkam. Die manichäiſche Lehre vom Böſen als einer Subſtanz, einer häßlichen und ungeſtalteten Maſſe, welche der Subſtanz des Guten feindlich gegenübertrete, und auf welche er das ſittlich Böſe zurückführen konnte, diente ihm zur Entſchuldigung ſeiner ſittlichen Verfehlungen. Überhaupt entſprach der manichäiſche Senſualismus und Materialismus, eine fantaſtiſche Lichtmetaphyſik, die in Gott eine glänzende Lichtmaſſe ſehen wollte, aufs Beſte der lebhaften, undisziplinierten Auguſtiniſchen Fantaſie und dem damaligen Niveau ſeines Denkens, das vollſtändig in Senſualismus und Materialismus verſunken war. Auguſtinus konnte ſich den Geiſt nur als ſtoffliche Maſſe und ausgedehnt, als einen feinen Körper vorſtellen und er bekannte ſich ausdrücklich zur materialiſtiſchen Theſe, daß es nur Körperliches geben könne. Sein Denken vermochte ſich noch nicht über die Sinnenbilder und die Einbildung der Fantaſie zu erheben, ſodaß für ihn die Erkenntnisgegenſtände auf die Grenzen der Sinne und der räumlichen Dinge eingeſchränkt bleiben mußten.

So war der begeiſterte Jünger der Philoſophie zunächſt in die Feſſeln des manichäiſchen Senſualismus und Materialismus geraten. Während dieſer ſpäter von ihm oft beklagten erſten Phaſe ſeiner philoſophiſchen Entwicklung, hatte ſich Auguſtinus nach außen hin eine angeſehene Stellung als Lehrer der Rhetorik in Thagaſte und Karthago geſchaffen und die ihm vom Lehrberuf übrig gelaſſene Zeit benützt, um ſich mit großem Eifer in das

Studium der freien Künſte, der Geometrie, Muſik, Aritmetik und Aſtronomie zu vertiefen. »Er las alle Bücher, die er nur immer leſen konnte.«

Welches war der Erfolg dieſer angeſtrengten Beſchäftigung mit der mathematiſchen Wiſſenſchaft? Nichts geringeres als der Bruch mit dem Manichäismus. Aus »den Büchern der Aſtronomie« hatte Auguſtinus die Überzeugung geſchöpft, daß die Wiſſenſchaft von den Geſtirnen auf Regeln beruhe, die uns in den Stand ſetzen, die Phänome der Sonnen- und Mondfinſterniſſe auf Tage und Stunden hinaus zu berechnen und vorauszuſagen, und die Berechnung fand durch die Beobachtung der Tatſachen ihre Beſtätigung. Er verglich die Reſultate der Wiſſenſchaft mit den aſtronomiſchen Fabeleien der Manichäer und er fand, daß ſie nichts mit der Wiſſenſchaft gemein hatten. Dieſe Feſtſtellung rief in ſeinem Innern eine ungeheure Bewegung hervor. Die mathematiſche Naturwiſſenſchaft der Aſtronomie und ihre Methode hatte ihn aus dem dogmatiſchen Schlummer geweckt. Die Kritik und der Zweifel, die mächtigſten Hebel alles Fortſchrittes, waren erwacht. Eine Menge von Fragen beſtürmten ſein Gemüt. Von einer berühmten manichäiſchen Größe erhoffte er Befreiung von den quälenden Zweifeln. Aber wie ſehr ſah er ſich enttäuſcht! Der vielgeprieſene Mann entpuppte ſich in wiſſenſchaftlichen Dingen als ein völliger Ignorant.

Für Auguſtinus war dieſes deprimierende Erlebnis von den weitreichendſten Folgen. Zwiſchen ihm und dem Manichäismus öffnete ſich eine breite Kluft, und die Loslöſung von dem manichäiſchen Dogmatismus war die notwendige Folge. Aber nicht die einzige. Der Geiſt des Zweifels begann jetzt zu dominieren. Alles was Auguſtinus bisher für Wahrheit gehalten, war jämmerlich zuſammengebrochen. Was lag da näher, als der Gedanke der Unmöglichkeit der Erkenntnis ſelbſt? Der Dogmatismus war in ſein Extrem, in den Skeptizismus umgeſchlagen. So wird es pſychologiſch durchaus verſtändlich, wie Auguſtinus auf den Gedanken kam, »von allen Philoſophen ſeien die ſogen. Akademiker die Klügſten, weil ſie meinten, man müſſe an allem zweifeln und behaupteten, der Menſch vermöge keine Wahrheit mit Sicherheit zu erkennen«.

So ſtehen wir bei der zweiten Entwicklungsſphaſe des Auguſtiniſchen Denkens. Aus dem manichäiſchen Dogmatiſten iſt ein akademiſcher Skeptiker geworden.

In dieſer ſkeptiſchen Stimmung ſiedelte Auguſtinus 383 nach Rom über, um dort eine Schule der Rhetorik zu eröffnen. Aber nach kurzem Aufenthalt vertauſchte er 384 die Rhetorikprofeſſur in Rom mit einer ſolchen in Mailand.

Hier in Mailand ſollte es nun zur großen, entſcheidenden Wendung kommen. Auguſtinus war durchaus keine ſkeptiſch veranlagte Natur, im

Gegenteil, ſein kraftvoller und energiſcher Geiſt, ſein angeborenes ſtarkes Wahrheitsbedürfnis drängte in ihm mit Notwendigkeit über den gegenwärtigen Zuſtand hinaus, der ihm außerordentlich peinlich und auf die Dauer unerträglich erſchien. Und ſo ſuchte er ſich mit aller Kraftanſtrengung aus dem Zweifel herauszuarbeiten. Wie die mathematiſche Naturwiſſenſchaft ſeinen manichäiſchen Dogmatismus ins Wanken brachte, ſo iſt es jetzt die reine Mathematik, die Aritmetik und ihre Geſetze, an welche ſich ſein Wahrheitsbedürfnis anklammerte. Die Gewißheit der Mathematik erſchien ihm als das Ideal der Erkenntnis. »In der gleichen Weiſe wollte er alles andere wiſſen, das Körperliche und das Geiſtige.«

Wir ſehen, Auguſtins Hoffnungen greifen bereits nach dem höchſten Ziel. Welches waren nun die Faktoren, welche einen ſo mächtigen Umſchwung herbeiführten und wieder das Vertrauen auf die Möglichkeit der Erkenntnis und der Wahrheit weckten?

Zwei Motive haben bei der Überwindung der Skepſis zuſammengewirkt, das religiöſe und das philoſophiſche Motiv. Auguſtinus war Katechumene der katholiſchen Kirche und ſchon im Elternhauſe hatte er einen reichen Fond chriſtlicher Wahrheit in ſich aufgenommen. Auch in der Periode des Zweifels hatte er ſie nicht vollſtändig abzuſchütteln vermocht, vielmehr bald mächtiger, bald ſchwächer an die Exiſtenz Gottes, an die göttliche Vorſehung, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an ein bevorſtehendes Gericht, an eine jenſeitige Vergeltung geglaubt. Und dieſe Gedanken waren reale Mächte in ſeinem Innern. Dazu kam der Einfluß der Predigt des Ambroſius. Zuerſt iſt es bloße Neugierde, verbunden mit Skepſis und Kritik, die ihn zu dem großen Redner führt. Aber allmählich begann er dem Glauben und der Autorität der heiligen Schriften gegenüber eine freundliche Stellung einzunehmen und fand in der katholiſchen Forderung eines »Glaubens ohne Beweis« ſchließlich nichts Auffallendes und Vernunftwidriges mehr. Allein dieſe tiefen Wandlungen in Auguſtins religiöſem Bewußtſein, obwohl ſie in eine transſzendente und metaphyſiſche Welt wieſen, hätten für ſich kaum den Skeptizismus aus dem Felde zu ſchlagen vermocht. Dieſes alles war ja nur Glaube, aber kein Wiſſen, und nach Wiſſen dürſtete Auguſtins Seele.

Parallel mit den Umwälzungen in der religiöſen Sphäre, dieſelben begleitend, ſtützend und ſtärkend ging ein Ereignis von größter Tragweite, nämlich das Bekanntwerden Auguſtins mit der Gedankenwelt des Platonismus oder beſſer Neuplatonismus. Auguſtinus hatte Gelegenheit gehabt, einige Schriften der Platoniker, die der römiſche Rhetor Marius Victorinus ins Lateiniſche überſetzt hatte, zu leſen und zu ſtudieren. Wer waren dieſe Platoniker? Auguſtinus nennt keine Namen. Indeſſen dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir es mit Schriften Plotins zu tun haben,

den Auguſtinus mit Ausdrücken höchſter Begeiſterung als das reinſte Echo Platons, als wiedererſtandenen Platon ſelbſt, als den beſten Platonkenner, als den großen Platoniker feiert. Von dem echten Platonismus ſcheint Auguſtinus in dieſer Mailänder Zeit recht wenig, vielleicht nur den Menon kennen gelernt zu haben.

Welches war nun der Erfolg von Auguſtins platoniſchen Studien? Er bemerkt zunächſt mit Erſtaunen die eigenartige Verwandtſchaft zwiſchen neuplatoniſcher Philoſophie und Chriſtentum. Die Philoſophie der Platoniker führte ihn in eine ähnliche metaphyſiſche Welt, wie die chriſtliſchen Glaubenslehren. In den Büchern der Platoniker fand er, daß »nicht mit gleichen Worten, aber doch durchaus die gleiche Lehre mit vielen und vielfachen Gründen vorgetragen werde«, wie im Prolog des Johannes-Evangeliums, nämlich die Lehre von Gott und vom Logos, durch den die Welt geſchaffen worden ſei. Auguſtinus hatte nun eine Philoſophie gefunden, die ſeinen religiöſen Bedürfniſſen entgegenkam, und die ihn im Vertrauen beſtärkte, daß in ihr gefunden werde, was den heiligen Geheimniſſen nicht widerſtreitet. Er glaubte eine Philoſophie vor ſich zu haben, die mit dem Chriſtentum vereinbar ſei. Es bedürfe nur einer kleinen Änderung der Worte und der Lehrmeinungen, und die Platoniker könnten Chriſten werden. In der Konſequenz dieſes Gedankens weitergehend meint er ſchließlich zwiſchen Philoſophie und Religion beſtehe überhaupt kein Unterſchied. Auch noch ſpäter, als er das Trennende zwiſchen Chriſtentum und platoniſcher Philoſophie viel ſchärfer erkannt hatte, betont er die nahe Verwandtſchaft beider.

Nun kommt aber noch ein viel wichtigerer Umſtand in Betracht. Im Platonismus erkannte Auguſtinus das lang und ſehnlichſt geſuchte Mittel zur Überwindung des Skeptizismus. Die Philoſophie der Platoniker erſchloß ihm eine neue Methode des Denkens und Philoſophierens. Seinem bisher ſenſualiſtiſch gebundenen Geiſte eröffnete ſie einen höchſt fruchtbaren Weg zur Wahrheit, nämlich die Abwendung von den Sinnen und die Einkehr in das eigene Innere, die Methode der geiſtigen Schauung oder Intuition. Hier in ſich ſelbſt entdeckte er, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, die feſten Punkte, an welchen der Skeptizimus zerſchellen mußte.

Damit haben wir die dritte Phaſe, in Auguſtins geiſtiger Entwicklung erreicht, die Wendung zum Chriſtentum und zur platoniſchen Philoſophie. Freilich war damit noch nicht alles geſchehen. Intellektuell ſah er ſich in eine neue Sphäre verſetzt mit dem reizvollen Ziel der Vertiefung in die Philoſophie und in die Schriften des Chriſtentums. Nicht ſo ſtand es aber mit der Praxis des Lebens, mit der Geſtaltung der ſittlichen Lebensführung. Hier mußte noch ein tiefer und ſchmerzlicher Schnitt geführt werden. Seine leidenſchaftliche Natur hing auch in Mailand mit ſtarken Banden am Weibe,

und dieſe galt es noch zu zerbrechen. Hier kämpfte er den ſchwerſten Kampf, bis endlich im Herbſt 386 in dem Garten zu Mailand unter merkwürdigen Umſtänden und unter den größten ſeeliſchen Erſchütterungen plötzlich und im Nu die Ketten fielen. Nun war erſt der Bruch mit der Vergangenheit ein vollſtändiger. Der ganze Menſch nach Intellekt und Wille war ein anderer geworden. Aus dieſer inneren Situation heraus kam Auguſtinus zum Entſchluß, ſein Lehramt der Rhetorik aufzugeben. Ein in jenem Sommer infolge von Überanſtrengung aufgetretenes Bruſt= und Lungenleiden gab den willkommenen Anlaß, den Rücktritt nach außenhin möglichſt unauffällig erſcheinen zu laſſen.

Mit Anbruch der Weinleſeferien zog ſich Auguſtinus mit einigen Freunden auf das Landgut Caſſiciacum zurück, um in der Stille der ländlichen Einſamkeit die große Umgeſtaltung ſeines Inneren überdenken und daraus die Konſequenzen ziehen zu können, indem er ſich vollſtändig der Philoſophie hingab und auf die Taufe vorbereitete. Was ſein Inneres bewegte, das ſuchte er ſich von der Seele zu ſchreiben. Aus wiſſenſchaftlichen Geſprächen mit ſeinen Freunden und aus ſtillen Selbſtbetrachtungen in ſchlafloſen Nächten erwuchſen die vier erſten philoſophiſchen Arbeiten: »contra Academicos, de beata vita, de ordine und die Soliloquia«, die er alle nahezu gleichzeitig begann und in wenigen Wochen vollendete (November 386—Januar 387). Außerordentlich charakteriſtiſch ſind die Problemſtellungen in dieſen Schriften, der Kampf um die Wahrheit gegen die Skepſis und die Begründung der Erkenntnis durch die neue Methode, das Problem der neuen Lebensführung, der erſte Verſuch einer Begründung der Ethik, weiter die Probleme, welche die philoſophiſche Vorausſetzung für die Lehren des Chriſtentums bilden, das Gottes= und Weltordnungsproblem, das Seelenproblem, ſpeziell die Unſterblichkeitsfrage.

Anfang des Jahres 387 kehrte Auguſtinus nach Mailand zurück und empfing am 24. April desſelben Jahres von Ambroſius die Taufe. Inzwiſchen ſetzte er ſeine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit fort. Es entſtand die Schrift »de immortalitate animae« und der große Plan einer Geſamtdarſtellung der »artes liberales«. Aber nur weniges kam in Mailand zur Ausführung. Die Bücher über die Muſik wurden zwar begonnen, aber erſt viel ſpäter in Afrika vollendet. Noch in demſelben Jahre wollte er in die Heimat zurückkehren, änderte aber infolge des Todes ſeiner Mutter in Oſtia ſeinen Plan und ging zunächſt nach Rom, wo er die Schrift »de quantitate animae« ſchrieb und das Buch »de libero arbitrio« begann, das aber ebenfalls erſt mehrere Jahre ſpäter in Afrika zu Ende geführt wurde.

388 betrat Auguſtinus wieder afrikaniſchen Boden und begab ſich nach kurzem Verweilen in Karthago nach Thagaſte, wo er in unermüdlicher

Tätigkeit während eines ungefähr dreijährigen Aufenthaltes früher begonnene Arbeiten vollendete, so die Bücher über die Musik und die Schrift »de libero arbitrio«. Neu entstanden während dieser Zeit der Dialog »de magistro«, die Schriften »de vera religione«, »de moribus ecclesiae catholicae«, »de moribus Manichaeorum«, der »liber de diversis quaestionibus 83«.

Wir haben früher erwähnt, daß Augustins Entwicklung seit der Mailänder Zeit durch zwei Grundmotive bestimmt wurde, einerseits durch die Philosophie und andererseits durch die Lehren des Christentums. Der einen Aufgabe, der Orientierung in der Philosophie, hatte er sich während seines Aufenthaltes in Mailand, Rom und Thagaste mit größtem Erfolg gewidmet und seine philosophische Entwicklung im großen und ganzen zum Abschluß gebracht. Inzwischen bereitete sich aber eine neue Wandlung vor. Durch umfassendes und gründliches Studium der heiligen Schriften war sein scharfer Geist auch allmählich in die Tiefe der christlichen Geheimnisse eingedrungen. Dazu kam seine Berufung nach Hippo, wo er 391 zum Priester ordiniert und 395 auf den Bischofstuhl erhoben wurde. Für den Träger der bischöflichen Würde ergab sich von selbst das Eingreifen in die großen religiösen Wirren und Kämpfe seiner Heimatprovinz wie der Gesamtkirche. Die philosophischen Interessen mußten jetzt naturgemäß weit hinter die kirchlichen und theologischen Aufgaben zurücktreten. Der Philosoph mußte dem Theologen und theologischen Polemiker weichen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn Augustins Stellung gegenüber der Philosophie eine merkliche Änderung erfuhr. Indessen hat er sie niemals aus dem Gesichtskreis verloren, wie die an philosophischen Partien so reiche dogmatische Schrift »de trinitate« (395—416) und insbesondere sein großes Werk »de civitate dei« (413—426) beweisen. In dem letzteren hat er die Geschichte der antiken Philosophie aufgerollt, den Wahrheitsgehalt ihrer Systeme an dem Maßstab des christlichen Glaubens gemessen und das damit Übereinstimmende in den Aufbau der christlichen Welt- und Lebensanschauung hineingearbeitet. Geändert hat sich nur der Maßstab, mit dem Augustinus die Philosophen wertet. Die Philosophie ist ferner nicht mehr Selbstzweck, wie am Anfang seiner Laufbahn, sondern vorzüglich Mittel zur Begründung und wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie.

Augustins Beteiligung an den kirchlichen und theologischen Streitigkeiten seiner Zeit, enthüllte erst die ganze Größe seiner machtvollen Persönlichkeit. Hier zeigte sich, welch gewaltiges, fast unerschöpfliches Maß von Energie in diesem Geist aufgespeichert lag. Eine überreiche polemische Literatur entfloß während eines Zeitraums von mehr als drei Dezennien seiner Feder in den Kämpfen gegen die Manichäer, die Donatisten und die Pelagianer. Daneben fand aber Augustinus noch Zeit, so umfassende Werke, wie

die beiden ſchon genannten Schriften »de trinitate« und »de civitate dei« zu ſchaffen, die in jahrzehntelanger Arbeit entſtanden. Ein gleiches gilt von ſeinen mannigfachen Arbeiten zur Geneſis und zum Hexaëmeron, ein Gegenſtand, der auf ihn eine beſondere Anziehungskraft ausübte. Hier war ihm Gelegenheit gegeben, die großen kosmologiſchen Fragen, mit denen die griechiſche Philoſophie begonnen hatte, die Frage nach dem Urſprung der Welt und nach dem Prinzip der Weltentſtehung vom chriſtlichen und philoſophiſchen Standpunkt aus zu behandeln und Schöpfungslehre und philoſophiſche Theorien miteinander zu verknüpfen. 427 als müder Greis, drei Jahre vor ſeinem Tode, blickte er in ſeinen »Retractationes« noch einmal zurück auf die durchmeſſene Bahn und auf die mannigfachen Wandlungen ſeines langen Lebens. Er hält kritiſche Rückſchau auf das in der Literatur einzig daſtehende Ganze ſeiner literariſchen Schöpfungen. Und wenn er hier mit den ſtrengſten Maßſtäben mißt, wenn er verurteilt, was er in ſeiner Jugend verherrlicht, wenn manches harte Wort gegen die Philoſophen fällt, wenn er das Lob zurücknimmt, das er ihnen früher geſpendet hatte, wer möchte ſich darüber wundern bei einem Manne, der ſein Lebenswerk betrachtete sub specie aeternitatis, im Lichtſchein der Ewigkeit. Auguſtinus ſtarb am 28. Auguſt 430 während der Belagerung Hippos durch die Vandalen.

Auguſtinus iſt in philoſophiſchen Dingen Autodidakt. Alles, was er beſaß, war ein glühendes Wahrheitsverlangen, der philoſophiſche Eros, von dem Platon ſpricht. Von dieſem getragen mußte er ſich erſt ſeine Philoſophie ſchaffen. Er hat Problem um Problem erlebt, er hat ihre Schwierigkeiten verkoſtet, er hat nach Löſungen geſucht und ſich die Löſungen erarbeitet. Jeder Zoll im Reiche des Wiſſens mußte von ihm erſt erkämpft werden. So iſt ſeine Philoſophie Perſönlichkeitsphiloſophie, ſie trägt überall den Stempel des Perſönlichen und Individuellen aufgeprägt.

Auguſtins Entwicklungsgeſchichte hat weiterhin erkennen laſſen, welche Einflüſſe von außen er an ſich erfahren hat, nach welcher Richtung ſein Wahrheitsſtreben gelenkt wurde, daß er ſich durch den Senſualismus, Materialismus und Skeptizismus zu dem Rationalismus und Spiritualismus der neuplatoniſchen Schule durchgerungen hat. Mit den Platonikern, ihrer Methode und ihren Zielen, fühlte er ſich von Anfang an weſensverwandt. Sein Wahrheitsſtreben mündete in jene Form philoſophiſcher Betrachtung, in welcher die griechiſche Philoſophie im Anſchluß und unter Umbildung platoniſcher und ſtoiſcher Gedanken eine ſpäte Nachblüte erfahren hat. Der Einfluß des Neuplatonismus, beziehungsweiſe Stoizismus, iſt aber für Auguſtinus im weſentlichen lediglich anregender Art. Sein kraftvoller Geiſt hat dieſe Impulſe ſelbſtändig und originell weiter geführt und ausgeſtaltet.

Man kann daher mit Recht von einem Augustinischen Platonismus oder Neuplatonismus reden.

Endlich haben wir bereits erwähnt, daß neben der Philosophie am durchgreifendsten in die Gestaltung von Augustins Geistesleben schon früh das Christentum und seine Lehren eingegriffen hat. Augustinus philosophiert nicht wie Aristoteles auf der Grundlage eines ungeheuren empirischen Materials. Die Peripatetische Richtung, ihre Methode wie ihre Vertreter, sind ihm zeitlebens fremd geblieben. Er philosophiert vielmehr in der Weise Platons, in dessen Spekulation ja auch reichlich religiöse Motive hineinspielen, und nach Art der Neuplatoniker und Stoiker, bei denen ebenfalls die theologischen Probleme im Mittelpunkt stehen. Seine Philosophie ist in allen Teilen an der Religion und Theologie, an den Problemstellungen des Christentums orientiert. Augustin hat als höchstes Ziel die Harmonie des philosophischen Weltbildes mit den christlischen Lehren im Auge. Seine Anschauungen über das Verhältnis von Wissen und Glauben, Vernunft und Autorität, die übrigens nur seine eigene Entwicklungsgeschichte widerspiegeln, hat er in drei berühmten Formeln niedergelegt, nämlich: »ratio antecedit fidem, fides antecedit rationem und credo ut intelligam«. D. h. das Wissen muß dem Glauben vorangehen, insofern es die Glaubwürdigkeit zu prüfen hat. Der Glaube muß aber dem Wissen vorangehen, insofern uns der Glaubensinhalt gegeben und von uns zunächst aufgenommen werden muß. Bei dieser passiven und unverstandenen Aufnahme darf aber der Geist nicht stehen bleiben. Der Glaube muß zum Wissen, das credere zum intelligere fortschreiten, soweit die Glaubensgeheimnisse sich überhaupt verstehen lassen. Augustins Hauptleistung liegt gerade in der harmonischen Angleichung platonischer bezw. neuplatonischer und stoischer Philosophie an die Grundlehren des Christentums, ein Ziel, das schon vor ihm die großen griechischen Väter, insbesondere Clemens von Alexandrien und Origines zu erreichen versucht haben.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik des Augustinischen Denkens sollen nunmehr die Hauptprobleme der augustinischen Philosophie zur Darstellung kommen.

2. Das Wahrheitsproblem.

Augustin war der ungestümste Wahrheitssucher der alten Welt. Aber seltsamer Weise wurde gerade ihm im Laufe seiner Entwicklung die Wahrheit selbst zum Problem. Erst nach hartem Kampf gelang es ihm, unter dem Einfluß der platonischen Philosophie, sich wieder die Überzeugung von der Möglichkeit der Erkenntnis zu verschaffen. Augustinus hat die Schwere des Wahrheitsproblems voll und ganz durchgekostet. Er hat die

Tragweite desſelben als Eingangstor zur Philoſophie, als Fundament alles methodiſchen Philoſophierens klar durchſchaut. Notwendig ſei vor allem die Überzeugung, daß die Wahrheit gefunden werden könne, denn eher könne man nicht wagen, ſie zu ſuchen. Es iſt daher das Zeichen, eines echt philoſophiſchen und kritiſchen Geiſtes, daß Auguſtins Erſtlingsſchrift ſich gegen die Skepſis wendet und das Fundament zu legen unternimmt, auf dem eine ſichere Erkenntnis ruhen kann.

Der ſkeptiſchen Wahrheitsleugnung gegenüber ſuchte Auguſtinus einerſeits die von der ſenſualen Skepſis vorgebrachten, aus den Sinnestäuſchungen, aus den Täuſchungen der Halluzinationen und des Traumlebens hergenommenen Einwände zu widerlegen. Andererſeits, und darin liegt das Bedeutſame ſeiner Leiſtung, war er in erſter Linie darauf bedacht, allem Zweifel entrückte Wahrheiten aufzudecken. Wie ſollte er aber ſolche finden? Welche Methode ſollte er hierbei einſchlagen? Von der Entſcheidung dieſer Frage ſchien ihm der Erfolg abzuhängen. Er bemerkt ausdrücklich, daß er geglaubt habe, die Wahrheit bleibe nur deswegen verborgen, weil es an der richtigen Methode fehle, ſie zu erforſchen. Und dieſe Methode gab ihm die neuplatoniſche Philoſophie an die Hand. Nicht außen, nicht in den Sinnen, nicht in der Erfahrung und empiriſtiſch iſt die Wahrheit zu finden, ſondern im eigenen Innern, im Selbſtbewußtſein und durch Intuition des Geiſtes.

So ſtieß Auguſtinus auf den archimediſchen Punkt lange vor Descartes und machte die Entdeckung der Gewißheit der Tatſachen des Bewußtſeins, die ihm einen ehrenvollen Platz in der Geſchichte der Philoſophie anweiſt und ihn in die unmittelbare Nähe des Begründers des neuzeitlichen Denkens rückt.

Auguſtinus geht aus wie Descartes vom Zweifel. Vieles läßt ſich bezweifeln. »Ob die Kraft des Lebens, des Sicherinnerns, des Erkennens, des Wollens, des Denkens, des Wiſſens, des Urteilens der Luft zuzuſchreiben iſt oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blut oder den Atomen, darüber haben die Menſchen gezweifelt, und der eine hat dieſes, der andere jenes zu behaupten geſucht«. Aber mitten in dem Strudel des Zweifels bleibt doch eines gewiß und allem Zweifel entrückt, nämlich das Zweifeln ſelbſt, daß du ein Zweifelnder biſt. Und wie das Zweifeln abſolut gewiß iſt, ſo auch eine Reihe anderer Bewußtſeinstatſachen, die mit dem Zweifeln untrennbar gegeben ſind, nämlich »das Leben, Sicherinnern, Erkennen, Wollen, Denken, Wiſſen, Urteilen. Denn wer zweifelt, lebt, wer zweifelt, erinnert ſich an das, woran er zweifelt. Wer zweifelt, will Gewißheit haben, wer zweifelt, denkt, wer zweifelt weiß, daß er nicht weiß, wer zweifelt, urteilt, daß er nicht unbedachtſam zuſtimmen dürfe. Wer alſo irgendwie zweifelt, darf an alldem nicht zweifeln. Denn wenn all dies nichts wäre, ſo könnte er an nichts zweifeln.«

Aber nicht bloß das Zweifeln und die ihm zur Vorausſetzung dienenden Bewußtſeinstatſachen ſind abſolut gewiß und allem Zweifel enthoben, ſondern auch die Exiſtenz des Ich, das zweifelt. »Wenn ich mich täuſche, ſo bin ich. Denn wer nicht iſt, kann ſich nicht täuſchen. Und ſo bin ich, inſofern ich mich täuſche.« Mit der Tatſache der Täuſchung und von ihr unabtrennbar iſt auch die Exiſtenz des Ich gegeben. So gibt es zwei fundamentale Wahrheiten, die allem Zweifel entrückt bleiben, nämlich das Wiſſen um die Exiſtenz des Ich und das Wiſſen um das dubitare, cogitare, vivere und damit um die Geſamtheit der Bewußtſeinsvorgänge überhaupt.

So führt der ſkeptiſche Ausgangspunkt, der Zweifel notwendig zur Wahrheit. Er iſt zur ſicheren Methode der Wahrheitsfindung geworden. Auguſtinus formuliert dieſes Ergebnis in feinſter Zuſpitzung. »Wer ſich als Zweifelnden erkennt, erkennt mit Sicherheit Wahrheit. Jeder alſo, der an der Wahrheit zweifelt, hat Wahres in ſich, woran er nicht zweifelt. Alles iſt aber nur wahr durch die Wahrheit. Wer alſo irgend wie zweifelt, der kann an der Wahrheit nicht zweifeln.«

Fragen wir nach dem Grunde der abſoluten Gewißheit der Bewußtſeinstatſachen, ſo antwortet Auguſtinus, der Grund liege darin, daß wir ſie nicht durch das Mittel und die Zeugen von Abbildern wie bei den körperlichen Dingen auffaſſen, ſondern daß wir ſie als gegenwärtig wahrnehmen und mit dem wahrſten inneren Blick ſchauen. Wir haben alſo von dieſen Wahrheiten ein unmittelbares und anſchauliches, ein intuitives Wiſſen. Der Grund ihrer abſoluten Gewißheit liegt in der unmittelbaren Erfaſſung oder Schauung und in der Evidenz dieſer Intuition. Denn nichts erkennt der Geiſt in ſo hohem Maße, als das, was ihm gegenwärtig iſt, und nichts iſt ihm mehr gegenwärtig als er ſelbſt.

So hat Auguſtinus im Selbſtbewußtſein eine Gruppe von Wahrheiten entdeckt, an welche der Skeptizismus nicht mehr hinanreicht, und die auch vom Skeptiker, wenngleich im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, anerkannt werden müſſen. Aber damit iſt das Wahrheitsproblem noch keineswegs gelöſt. Denn die Wahrheiten des Selbſtbewußtſeins ſind lediglich Tatſachenwahrheiten von individueller Geltung, die über die enge Grenze des eigenen Ich, ſeiner Vorgänge und Zuſtände nicht hinausführen. Gibt es aber auch eine Erkenntnis der vom Ich verſchiedenen Dinge und Gegenſtände, eine Erkenntnis der Welt, der Wirklichkeit, des Seins? Wie iſt ſie möglich? Wie iſt Wiſſenchaft von den Dingen möglich? Daß darin die Kernfrage des Wahrheitsproblems beſchloſſen liege, hat Auguſtins ſcharfer Geiſt wohl erkannt und er hat auch ihre Löſung verſucht und zwar wiederum mit den Mitteln und Methoden der platoniſchen Erkenntnistheorie und Metaphyſik.

Von den Platonikern übernimmt er die Zweiweltentheorie, die Annahme einer ſinnlichen, körperlichen Welt ⟨mundus sensibilis⟩ und einer unkörper=

lichen intelligiblen Welt ‹mundus intelligibilis›. Wie kommen wir nun zur Erkenntnis der beiden Welten? Daß eine körperliche Welt exiſtiert, erkennt der Intellekt durch die Mahnung der Sinne, durch das Medium der den körperlichen Dingen ähnlichen Sinnenbilder. Auf dem genannten Wege gibt die Körperwelt dem Intellekt Kunde von ihrer Exiſtenz. Gegenüber den Einwürfen der ſenſualen Skepſis hält Auguſtinus an der Objektivität der Sinneserkenntnis und an der Realität der Körperwelt feſt. Die Sinne geben uns ein zuverläſſiges und getreues Bild von der Welt. Sie iſt ſo, wie ſie uns erſcheint. Allein trotz dieſer extrem realiſtiſchen Auffaſſung vom Werte der Sinneserkenntnis ſtimmt Auguſtinus doch den Platonikern darin bei, daß die Sinne nur Meinung, aber kein Wiſſen zu erzeugen vermögen. Er begründet dies damit, daß in den empiriſchen Dingen nur ein Bild der Wahrheit ſei, und daß die Sinne nur das in ſtetigem Fluß Befindliche und keiner geiſtigen Erfaſſung Zugängliche zu erreichen vermögen. Die reine Wahrheit iſt daher von den Sinnen nicht zu erwarten, und die Sinneserkenntnis iſt trotz ihrer Zuverläſſigkeit als ein Glauben ‹credere› von dem Wiſſen zu unterſcheiden.

Ein Wiſſen gibt es nur von den Gegenſtänden der intelligiblen Welt, in welcher die Wahrheit ſelbſt wohnt. In ihr iſt die wahre Wirklichkeit, das wahre Sein zu ſuchen. Die Sinnenwelt iſt nur ein Bild der erſteren. Wie iſt aber eine Erkenntnis der intelligiblen Welt, der Welt des wahren und unveränderlichen Seins möglich? Nur auf dem gleichen Wege, auf welchem der Geiſt ſich ſelbſt erkennt, mit Hilfe der Methode der Intuition. Aus dem Innern des Geiſtes, vom Selbſtbewußtſein aus, führt der Weg in die intelligible Welt. Nur in ſich ſelbſt, im erfahrungsreinen Denken, im unmittelbaren irrtumsloſen Schauen erfaßt der Geiſt ewige und unwandelbare Wahrheiten, die veritates oder rationes aeternae, die Wahrheiten der artes liberales, die Wahrheiten der Wiſſenſchaft, die unwandelbaren Sätze der Logik, das Kauſalgeſetz, die Geſetze der Mathematik, die äſthetiſchen und ethiſchen Geſetzlichkeiten.

Die rationes aeternae, die Begriffe und Geſetze der Wiſſenſchaften, ſind allen Zweifeln entrückte, aller ſenſualen Skepſis — und nur dieſe hat Auguſtinus im Auge — unzugängliche Wahrheiten. Sie ſind Wahrheiten von unveränderlicher, unwandelbarer und zeitloſer Geltung. Die Zahlenſätze z. B. gelten nicht bloß heut und morgen, ſondern immer. Das Sein im Sinne der unveränderlichen Geltung iſt aber für Auguſtinus ein gegenſtändliches, reales, dem Geiſte transſzendentes, metaphyſiſches Sein, auf das er dieſelben Prädikate anwendet, die Platon ſeinen Ideen gegeben hat. Die ewigen Wahrheiten beziehen ſich auf die wahre Wirklichkeit, auf die intelligiblen Spezies und Formen, auf das was iſt und in höchſtem Maße iſt und immer in derſelben Weiſe ſich verhält. So haben die Zahlen ein

wahres Sein, und ihr Gegenſtand iſt ein esse immobile, firmum incorruptumque.

Damit hat Auguſtinus den Weg zur Wiſſenſchaft, zur Erkenntnis der Wirklichkeit und des Seins gefunden. Dieſer Weg hat ſich ihm im Innnern des Geiſtes ſelbſt erſchloſſen. Der Geiſt ſchöpft die ewigen Begriffe und Geſetze der Logik, der Mathematik, der Äſthetik, der Ethik aus ſich ſelbſt, aus dem reinen erfahrungsloſen Denken, gewiſſermaßen aus ſeiner eigenen Natur, er findet ſie in ſich ſelbſt vor. Mit größter Schärfe und Klarheit betont Auguſtinus den aprioriſchen Charakter der Wiſſenſchaftserkenntnis und lehnt jede empiriſtiſche Theorie, auch jede Abſtraktion aus dem Sinnlichen für die ſämtlichen Gruppen der ewigen Wahrheiten ab. So können, um nur eines zu erwähnen, die Begriffe und Geſetze der Geometrie nicht den Sinnen oder der Erfahrung entſtammen oder daraus abſtrahiert ſein, weil ſie ſich in dieſer Reinheit in den körperlichen Dingen gar nicht vorfinden. Die Wahrheit iſt nur in den Figuren der geometriſchen Wiſſenſchaft, die empiriſchen Figuren ſtreben zwar nach jenen, aber ſie beſitzen nur eine gewiſſe Nachahmung der Wahrheit. »Ich ſah Linien von Künſtlern gezeichnet, fein wie die Fäden der Spinne, aber die mathematiſchen Linien ſind völlig andere und nicht die Abbildung von Linien, welche die Augen meines Leibes mir liefern, der kennt ſie, der ohne irgend etwas Körperliches zu denken, ſie innerlich erkennt.« Und was von den Begriffen und Geſetzen des Raumes gilt, das gilt auch von den Begriffen und Geſetzen der Zahlen und von den Begriffen und Geſetzen der Äſthetik und Ethik.

Welche Bedeutung haben aber bei der Apriorität der ewigen Wahrheiten die Sinne, das Erfahrungsmaterial für unſere Erkenntnis? Iſt alle Sinnlichkeit beim Zuſtandekommen unſerer Erkenntnis ausgeſchaltet und beſteht zwiſchen Intellekt und Sinn eine unüberbrückbare Kluft? Die Sinnenbilder haben mahnende und veranlaſſende Bedeutung, indem ſie den Geiſt anregen, ſich nach innen zu wenden, ſich der in ihm liegenden Begriffe und Geſetze bewußt zu werden, ſie aufzuſuchen und ſich ihrer zur wiſſenſchaftlichen Erkenntnis der Dinge zu bedienen. Die ewigen Wahrheiten ſind ſomit die Normen, Regeln, Maßſtäbe für die Beurteilung ſowohl unſeres Geiſtes wie der körperlichen Dinge. Wir ſubſumieren die Erſcheinung unter die ewigen und unveränderlichen Regeln der Vernunft. Wir urteilen über die Sinnendinge nicht bloß, daß ſie ſind, ſondern daß ſie ſo oder nicht ſo ſein müſſen. So ſind die Zahlen und Zahlengeſetze die Normen, nach denen wir die Dinge zählen, die unveränderlichen Regeln, die wir auf Töne, Figuren, Bewegungen anwenden. Wir beurteilen ferner die körperlichen Dinge nach den unveränderlichen Geſetzen des Raumes und der geometriſchen Figuren. In gleicher Weiſe dienen die äſthetiſchen

Geſetze zur Beurteilung der Schönheit der einzelnen Dinge und der Welt und die ethiſchen Maximen zur Beurteilung von Gut und Böſe.

So werden die ewigen Wahrheiten auf das Sinnesmaterial angewandt, oder das letztere unter die erſteren ſubſumiert. Beide zuſammen machen die wiſſenſchaftliche Erkenntnis der Erfahrungswelt möglich.

Wie tief Auguſtinus das Problem der Erkenntnis angefaßt hat, läßt ſich auch daraus erkennen, daß er die Frage nach der allgemeinen Giltigkeit der aprioriſchen Wahrheiten aufwirft. Die ewigen Wahrheiten ſind Wahrheiten von allgemeiner Geltung, d. h. ſie ſind allen denkenden Weſen gemeinſame Wahrheiten ‹veritates communes›. Gerade dieſe letztere Eigentümlichkeit hat Auguſtins lebhafteſtes Intereſſe erweckt. Wie kommt es, ſo fragt er, daß Ich und Du die gleiche Wahrheit erkennen? Weshalb kann man nicht ſagen, es ſei meine oder deine oder die Wahrheit irgend eines andern? Auguſtinus unterſcheidet bei der Löſung des Problems deutlich das pſychologiſche und das logiſche bezw. metaphyſiſche Moment, den Akt des Schauens oder Erfaſſens der Wahrheit, und das, was geſchaut wird, das Geſchaute, die Wahrheit ſelbſt. Der Akt des Schauens iſt etwas pſychologiſches, empiriſches, an das individuelle Subjekt Gebundenes. Jeder ſchaut die Wahrheit mit ſeinem eigenen Geiſt, ich und du und ein anderer. Dagegen das Geſchaute ſelbſt iſt aller Subjektivität entzogen. Es iſt etwas Überempiriſches, Überindividuelles, etwas über dem einzelnen Geiſte Stehendes. Es gibt eine, einzige, unveränderliche Wahrheit, die allen gegenwärtig und darum für alle gleich und allen gemeinſam iſt. Die allgemeine Giltigkeit oder Gemeinſamkeit der Wahrheit wird alſo erklärt aus ihrer Realiſierung, Hypoſtaſierung und Transſzendenz.

Was iſt nun dieſe transſzendente Wahrheit? Wie ſetzt ſich der Geiſt in ihren Beſitz? Die ewigen Wahrheiten ſind zwar im Geiſt, aber nicht aus dem Geiſt. Sie ſind nicht Produkte des Geiſtes, logiſche Funktionen, wie die kantiſchen Kategorien. Denn der Geiſt kann nichts Ewiges erzeugen. Zwiſchen Urſache und Wirkung muß eine Proportion beſtehen derart, daß die Urſache weder weniger, noch gleichviel, ſondern mehr enthält als die Wirkung. Der Geiſt iſt aber veränderlich. Er enthält nicht ſoviel, wie die Wirkung. Infolgedeſſen kann er ſelbſt nicht Urſache der ewigen Wahrheiten in ihm ſein, ſondern er iſt lediglich ihr Auffinder und Entdecker. Da nun der Geiſt jene Wahrheiten nicht erzeugen kann, ihr Auftreten im Geiſte aber eine proportionale Urſache haben muß, ſo kann nur das Ewige, Unwandelbare ſelbſt dieſe Urſache ſein. Daher nimmt Auguſtinus eine wunderbare Verbindung der Seele mit der Welt des Ewigen an und zieht zur näheren Erläuterung die neuplatoniſche Intuitions- und Illuminations- oder Radiationstheorie herbei mit den bekannten

urſprünglich aus Platons Politeia ſtammenden Bildern vom Licht und von der Sonne. Unſer geiſtiges Auge wird in gewiſſer Weiſe von einem unkörperlichen Licht beſtrahlt, beleuchtet, von demſelben berührt. In dieſem unkörperlichen, unſichtbaren und unausſprechlichen und intelligiblen Licht, im Licht einer intelligiblen Sonne ſchauen wir die ewigen Wahrheiten. Auf dem Wege der Intuition wird uns dieſes intelligible Licht gewiß und es macht uns alles gewiß, was wir in ihm ſchauen, die in ihm enthaltene geſamte unwandelbare Wahrheit, das unwandelbare Geſetz aller Wiſſenſchaften. So iſt nicht der Geiſt, ſondern eine Realität über dem Geiſt die eigentliche Quelle und die Garantie der ewigen Wahrheiten und ihrer Geltung.

Wer iſt nun dieſes intelligible Licht, dieſe intelligible Sonne? Der geheimnisvolle Gott ſelbſt, in welchem, von welchem und durch welchen alles intelligibel leuchtet, die Weisheit Gottes, die ewige Vernunft, der göttliche Logos.

Damit war für Auguſtinus die Interpretation der platoniſchen Ideenlehre und Ideenwelt als göttlicher Gedanken von ſelbſt gegeben. Wenn Gott die letzte Quelle und der letzte Grund der ewigen Wahrheiten iſt, dann können dieſe nichts anderes ſein als die ewigen Gedanken der göttlichen Vernunft. Und Auguſtinus mußte die Auffaſſung als ſakrilegiſch ablehnen, als ſeien die Ideen etwas außer Gott, auf das er bei der Schöpfung hinblickte. Wie die ewigen Wahrheiten für den menſchlichen Geiſt die Normen und Regeln zur Erkenntnis der Weltdinge ſind, ſo können ſie für den göttlichen Geiſt nur die ewigen Schöpfergedanken der Dinge ſein, die Urformen, die Urgründe, die feſten, unwandelbaren, immer ſich ſelbſt gleichen Gründe, die unwandelbaren Zahlen, gemäß denen alles Entſtehende und Vergehende, alles Veränderliche geformt wird. Sie repräſentieren die wahre Wirklichkeit, das wahre, urbildliche Sein. Alles übrige iſt nur durch Teilnahme an ihnen, eine Nachahmung, ein Abbild jener ewigen Wirklichkeit.

Die Dinge erweiſen ſich ſomit als abhängig von den ewigen Schöpfergedanken Gottes, ſie haben ſich nach dieſen zu richten. Sie ſind, weil Gott ſie denkt, und ſie ſind ſo, wie Gott ſie denkt. Gott iſt der Geſetzgeber für die Wirklichkeit der Dinge. Er iſt aber auch der Geſetzgeber für die Erkenntnis dieſer Wirklichkeit. Wohl ſetzen unſere Sinne das Sein der Dinge voraus. Wir ſehen die Dinge, weil ſie ſind, aber unſer Wiſſen, unſere wiſſenſchaftliche Erkenntnis der Dinge ſetzt die ewigen und unveränderlichen Geſetze in unſerem Geiſt voraus, inſofern wir die Dinge jenen Geſetzen gemäß denken müſſen. Weil nun die Geſetze, die unſer Denken normieren, zugleich die Geſetze des Seins ſind, die ontologiſchen und die Denkgeſetze identiſch ſind, ſo beſteht eine evidente Übereinſtimmung,

eine Gleichung zwiſchen Denken und Sein, d. h. unſere Erkenntnis der Wirklichkeit iſt wahr, beſitzt Wahrheit.

Das Wahrheitsproblem, ſo wie es Auguſtinus geſtellt hat, iſt gelöſt. Der Knotenpunkt der Löſung liegt in der Gottheit als Geſetzgeber des Seins, wie des Denkens. In der Gottheit iſt das Gebäude der Wahrheit und der Wiſſenſchaft verankert. Die Exiſtenz Gottes bildet für die auguſtiniſche Erkenntnistheorie den Eckſtein und ſie hat für die auguſtiniſche Begründung der Wahrheit die gleiche, alles tragende Stellung, wie in der Erkenntnistheorie Descartes. So treffen Auguſtinus und Descartes in dem letzten Fundament der Wahrheit ebenſo zuſammen, wie in dem Ausgangspunkt der Wahrheitsfindung, den beide im Selbſtbewußtſein und im reinen, erfahrungsloſen Denken ſuchen.

3. Das Gottesproblem.

Die Löſung des Wahrheitsproblems bedeutet für Auguſtinus zugleich auch die Löſung des Gottesproblems. Die Begründung der Wahrheit iſt für ihn zugleich der Erweis von Gottes Exiſtens. Heben wir die einzelnen Glieder der Beweisführung, das Kauſalgeſetz und die Tatſache der Wahrheit im Selbſtbewußtſein, noch einmal kurz heraus.

In unſerem Geiſte finden wir ewige unwandelbare Wahrheiten, die Wahrheiten der Logik, Mathematik, Äſthetik, Ethik. Das Auftreten dieſer Wahrheiten in unſerem Bewußtſein fordert aber eine proportionale Urſache. Unſer Geiſt kann dieſe Urſache nicht ſein, denn er kann als veränderlich nichts Ewiges und Unwandelbares erzeugen. Er kann ſich nicht ſelbſt erleuchten. Es muß alſo eine von unſerem Geiſt verſchiedene und zwar proportionale d. h. eine ewige und unwandelbare Realität exiſtieren, von welcher die Erleuchtung des Geiſtes ausgeht, und in welcher die ewigen Wahrheiten gründen. Und dieſe Realität iſt Gott. Der Beweis aus der Wahrheit, mit dem übrigens der Carteſianiſche aus der Gottesidee eine überraſchende Ähnlichkeit aufweiſt, führt zu Gott als der Quelle der Wahrheit, als der höchſten Intelligenz und der abſoluten ewigen und unwandelbaren Wirklichkeit.

Auguſtinus kennt aber noch einen zweiten Weg, der unter Zuhilfenahme des Kauſalgeſetzes von den Dingen ausgeht, von ihrer Veränderlichkeit, ihrer Ordnung und Schönheit. Die Dinge ſind veränderlich, Körper und Geiſt. Veränderung iſt Formierung, das Empfangen und Aufnehmen einer Form. Kein Ding kann ſich aber ſelbſt formieren. Denn kein Ding kann ſich geben, was es nicht hat. Infolgedeſſen muß eine die Dinge formierende Urſache exiſtieren, eine ewige unwandelbare Form, die ſelbſt nicht mehr geformt wird. Der Beweis führt zur Exiſtenz

einer ewigen, ungewordenen Form, die Formprinzip für alles Veränderliche ist.

Die körperlichen Dinge zeigen ferner Einheit, Übereinstimmung, Harmonie ihrer Teile. Jedes Ding ist überhaupt nur, soweit es Einheit aufweist. Die Dinge sind weiterhin schön d. h. sie haben Form, Maß und Zahl. Die Ordnung und Schönheit der Dinge erfordert aber eine proportionale d. h. eine teleologisch und künstlerisch sich betätigende Ursache. Dieser Beweisgang führt somit zu Gott als einem höchsten künstlerischen Prinzip, als einem höchsten Maß-, — Zahl — und Ordnungsprinzip.

Die Begründung der Überzeugung von Gottes Existenz ist nur die eine Aufgabe des Gottesproblems. Die andere erstreckt sich auf die Konstruktion des Gottesbegriffs, auf die genauere Bestimmung des göttlichen Wesens. Wie die Neuplatoniker, so lehrt auch Augustinus, daß Gott seinem Wesen nach unaussprechlich und unbegreiflich sei. Denn wenn wir ihn begreifen könnten, dann wäre er nicht mehr Gott. Gott überschreitet unsere Sprache und unser Denken, und es gibt kaum ein Prädikat, das wir wirklich von ihm aussagen können. Jedenfalls ist Gott nicht so, wie wir ihn denken, sondern er ist dies alles in höherem Maße. Es gibt daher von Gott keine andere Wissenschaft als die Wissenschaft des Nichtwissens. Infolgedessen dürfen wir auch die Kategorien nicht in dem Sinne auf Gott übertragen, wie wir sie von den Dingen aussagen. Der Unterschied von Substanz und Akzidenz existiert für Gott nicht. Es gibt in ihm keine Akzidenzien, weil es keine Veränderungen gibt, sondern alle Bestimmungen sind mit seiner Substanz identisch. Ja es ist sogar ein sprachlicher Mißbrauch, Gott als Substanz zu bezeichnen, denn Substanz bedeutet eine Realität, welcher Akzidenzien inhärieren. Es empfiehlt sich daher für Gott den Ausdruck Essentia zu gebrauchen.

Im eigentlichen Sinn kann von Gott nur ausgesagt werden das Wort »est« und unter Berufung auf Exodus 3, 4: »ego sum qui sum« wird von Augustinus der eleatisch-platonische Seinsbegriff in den Mittelpunkt des Gottesbegriffs gerückt. Gott ist das Sein selbst, das reine Sein ohne jedes Nichtsein, ohne jede Wandelbarkeit, das höchste Sein, das Sein im ursprünglichen und wahrsten Sinn, das immer in derselben Weise sich verhaltende, sich selbst gleiche, absolut unwandelbare Sein, die in sich verharrende und unwandelbar sich verhaltende Natur. In Vergleich mit dem göttlichen Sein ist das geschöpfliche Sein ein Nichtsein, kein wahres Sein.

Augustinus bezeichnet den Gottesbegriff im Sinne des eleatisch-platonischen Seins als einen für alle Geister denknotwendigen und allen bekannten Begriff. Ein gleiches gilt von dem Begriff Gottes als des vollkommensten oder höchsten Wesens. Niemand konnte Gott anders denken

und wird ihn anders denken können, es ſei denn als das Weſen, in Vergleich zu welchem es ein vollkommeneres ⟨melius⟩ oder höheres ⟨superius⟩ nicht gibt.

Als das höchſte Sein ohne jedes Nichtſein beſitzt Gott ein unendliches Wiſſen. Es erſtreckt ſich auf alles Geſchaffene und zu ſchaffende. Selbſt die Unendlichkeit der Zahlenreihe iſt ſeinem Wiſſen zugänglich. Gottes Wiſſen iſt ferner völlig unveränderlich. Es erfährt keinen Zuwachs durch die Exiſtenz der Dinge, ſondern es bleibt, was es iſt. Es kennt weder Vergangenheit, noch Zukunft, noch einen Übergang von Gedanke zu Gedanke, ſondern alles iſt ihm zugleich gegenwärtig in einer einzigen Schauung. Gott erfaßt alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in unveränderlicher Gegenwart. Mit unkörperlichem Blick ſchaut er alles zumal. Das göttliche Wiſſen iſt nicht von den Dingen abhängig, im Gegenteil die Dinge von ihm. Gott erkennt die Dinge nicht, weil ſie ſind, ſondern ſie ſind, weil ſie Gott erkennt. Er ſchöpft die Kenntnis der Welt aus ſich ſelbſt, er trägt die Weltformel, die Struktur und Weſensformeln der Dinge als ewige Ideen in ſeinem Geiſte.

Gott iſt aber nicht blos Intelligenz, ſondern auch Wille und Macht. Wie das göttliche Wiſſen, ſo ſchließt auch das göttliche Wollen jede Veränderlichkeit aus. Es gibt keine Vielheit und keine Veränderung in den Akten des Wollens, ſondern in einem einzigen, ſimultanen und ewigen Akt will Gott alles, was er will. Denn der Wille Gottes iſt identiſch mit der Weſenheit Gottes, und dieſe iſt abſolut unveränderlich. Gott vermag alles, was er will d. h. er iſt allmächtig. Der Beweis dieſer Allmacht liegt in der Weltſchöpfung.

4. Das Weltproblem.

Vom Gottesproblem iſt für Auguſtinus unabtrennbar das Weltproblem. Auguſtinus Weltbetrachtung erweiſt ſich aufs ſtärkſte beeinflußt von dem platoniſchen Optimismus und Aeſtheticismus und von der pythagoreiſch-platoniſirenden Anſchauungsweiſe, wie ſie im Timaeus zur Geltung kommt und im Buche der Weisheit einen verwandten Ausdruck gefunden hat. Zugleich verbinden ſich damit ſtoiſche Gedankengänge, ſo die Lehre vom durchgängigen Kauſalexus und der ſtoiſche Entwicklungsbegriff. Das Univerſum erſcheint als ein wohl abgeſtuftes, von beſtimmten Geſetzen beherrſchtes, nach mathematiſchen Prinzipien geordnetes, durchaus einheitliches und harmoniſches Syſtem von durchgehender Vollkommenheit und idealer Schönheit. Alles iſt gut in der Welt, und alle Vollkommenheitsgrade vom höchſten bis zum niederſten ſind in erfreulicher Abſtufung in ihr vertreten. Die Geſtirne gehorchen beſtimmten Bewegungsgeſetzen. Die gleiche Ord-

nung und Gesetzlichkeit zeigt sich bei den irdischen Körpern, so daß Himmel und Erde zu einem gewaltigen Liede zusammenklingen. Alles Weltgeschehen ist durch eine feste kausale Ordnung bestimmt. Überall in der Welt herrscht Maß, Zahl und Form. Die Dinge haben Maße, die wir messen können, Zahlen, die wir zählen können, Gewicht, das wir wägend bestimmen können. Die Welt ist nach mathematischen Prinzipien geordnet. Alle Dinge haben Ordnung, streben nach Ordnung, suchen diese Ordnung festzuhalten in wunderbarer Stabilität und Konstanz. In dieser durch nichts gestörten Ordnung liegt die Schönheit des Universums.

Den gleichen platonisierenden Standpunkt zeigt Augustinus auch in der Frage nach den Prinzipien der Dinge. Materie und Form sind die beiden Komponenten, welche ein Ding konstituieren. Dabei handelt es sich aber nicht um Materie und Form im aristotelischen Sinne, sondern um den Materie- und Formbegriff des platonischen Timaeus. Die Materie- oder Hyle ist nichts Wahrnehmbares. Sie kann nur mit Mühe durch gänzliche Beraubung oder Abstraktion der Form gedacht werden. Sie wird definiert als ein gewisses form- und qualitätsloses Etwas. Sie ist aber keineswegs ein absolutes Nichts, sondern steht dem Nichts nur nahe, ist ein prope nihil, ein pene nihil. Sie hat noch etwas vom Sein und von der Form, wenn auch nur sehr wenig und als Anfang, nämlich die Fähigkeit zur Form, die Formierbarkeit. Im Anschluß an den Neuplatonismus unterscheidet Augustinus eine geistige und eine körperliche Materie, eine Materie für die geistige und die körperliche Kreatur.

Aus der formlosen Materie werden die körperlichen Dinge nach ihren verschiedenen Arten und ihren wahrnehmbaren Qualitäten geformt. Durch die Form ist ein Ding, so weit es ist. Die Form gibt den Dingen erst das Sein. Ohne die Form müßten sie ins Nichts zurücksinken. Demnach ist der Prozeß der Entstehung der Dinge ein Formen und Geformtwerden, ein Formgeben und ein Formempfangen. Die Veränderung ist nur Wechsel der Formen an der beharrenden Materie, ein gesetzmäßiger Übergang von einer Form in eine andere.

Wo ist nun der Ursprung der Welt, ihrer Ordnung und ihrer Prinzipien zu suchen? Das war die stets wiederkehrende Frage in der griechischen Naturphilosophie. Zwei Hauptrichtungen standen sich gegenüber. Die eine stellte ein mechanisches, die andere ein denkendes, geistiges Prinzip an die Spitze. Die eine lehrte Weltentwicklung aus blinder Notwendigkeit, die andere Weltbildung durch eine Gedanken realisierende Intelligenz. Für Augustinus, den Platoniker und Christen, konnte nur die zweite Form der Welterklärung in Betracht kommen. Die Gottesbeweise führten ihn ja zu einer transscendenten Welturfache, zu einer höchsten Intelligenz als Anfang, zu einer ungeformten, aber alles formenden Ursache, zur Voraussetzung

eines höchſten Maß-, Zahl- und Ordnungsprinzips, zu einem mathematiſch und teleologiſch ſich betätigenden Agens. Weiterhin zeigt die Veränderlichkeit der Dinge, daß ſie völlig verſchieden ſind von dem ewigen, unwandelbaren göttlichen Weſen. Ihr Sein iſt weder ganz ein Sein, noch ganz ein Nichtſein. Gott iſt ens per se, die Dinge haben aber nur ein empfangenes Sein. Sie ſind nicht, was Gott iſt. Daraus folgt, daß Gott die ſchöpferiſche Urſache der Welt, Weltſchöpfer iſt, daß die Welt kein Entwicklungs- oder Ausſtrahlungsprodukt der göttlichen Subſtanz ſein kann. Nicht aus ſich, ſondern aus dem Nichts hat Gott die Welt geſchaffen, als alleinige und ausſchließliche Kauſalität, unter Ausſchaltung jeglicher Materie. Ja, die Materie ſelbſt iſt ein Produkt von Gottes Schöpfertätigkeit.

So fügt ſich in das auguſtiniſche Denken der chriſtliche Schöpfungsbegriff ein. Während noch Platon ſich nicht dazu emporgeſchwungen hatte, auch die Materie auf den Demiurgen zurückzuführen, macht Auguſtinus unter dem Einfluß des Chriſtentums und des Neuplatonismus dieſen Schritt, der zuſammen mit ſeiner Ideenlehre ſeinem Weltbild eine durchaus einheitliche Spitze gab, indem nun alles Sein auf eine einzige Urſache, auf die summa causa zurückreicht.

Eine ähnliche Verflechtung platoniſcher und chriſtlicher Gedanken zeigt ſich bei genauerer Beſtimmung der beim Schöpfungsakt beteiligten Faktoren, nämlich der göttlichen Güte, des göttlichen Willens und der göttlichen Intelligenz. Im Anſchluß an den Timäus und an die Geneſis ſieht Auguſtinus das Motiv der Weltſchöpfung unter Ausſchluß jeder Notwendigkeit und jeden Bedürfniſſes lediglich in der neidloſen und reinen Güte Gottes. Die Schöpfung iſt eine Offenbarung der Fülle der göttlichen Güte. Daher iſt auch alles Geſchaffene, ſelbſt die Materie, gut, inſofern alles ein Werk der göttlichen Güte iſt.

Iſt die Güte das Motiv der Weltſchöpfung, ſo iſt die letzte Urſache des geſchaffenen Seins der göttliche Wille, der ſelbſt keine Urſache mehr über ſich hat. Fragt man, weshalb Gott Himmel und Erde gemacht hat, ſo gibt es nur die Antwort quia voluit.

Als Werk eines Willens kann aber die Weltſchöpfung kein blindes und vernunftloſes Geſchehen ſein. Wie der menſchliche Künſtler ein Bild des zu ſchaffenden Werkes in ſeinem Geiſte hat, ſo trägt auch der ſchöpferiſche Künſtler oder die göttliche Weisheit nach Art der Kunſt alles in ſich und ſchafft nach dem Plane der göttlichen Ideen, der ewigen, unwandelbaren Urformen, Urgründe und Urzahlen im göttlichen Geiſt. Und zwar werden die verſchiedenen Dinge nach ihren eigentümlichen Gründen geſchaffen. Der Schöpfungsakt iſt alſo ein eminent künſtleriſcher Prozeß, ein Formgeben, ein Abformen und Nachbilden der Urbilder. Der Schöpfer wird zum Künſtler und Mathematiker.

Was wird aber vom Schöpfer geformt? Die von ihm aus dem Nichts geschaffene materia informis. Dabei fallen der Akt der Schöpfung der Materie und der Akt ihrer Formierung in einen zusammen. Die Weltentstehung ist schließlich nichts anderes als Schöpfung und Formierung der Materie, als eine Abformung der göttlichen Ideen in der materia informis.

Es ist die Weltbildungstheorie des Timaeus, die Augustinus mit dem christlichen Schöpfungsbegriff in Verbindung bringt. Dies ist aber nicht das einzige Element, das er zur Begreiflichmachung der Schöpfung der Philosophie entnimmt. Es kommen auch stoische Einflüsse zur Geltung in der schon in den Neuplatonismus übergegangenen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* oder von den rationes seminales. Dadurch gelingt es, mit dem christlichen Schöpfungs- und dem platonischen Formierungsbegriff den stoischen Entwicklungsgedanken zu verweben. Augustinus betont aufs schärfste die Einzigkeit des Schöpfungsaktes. Durch einen einzigen Akt ist zumal die gesamte Wirklichkeit geschaffen worden, freilich nicht die empirische, in Raum und Zeit erscheinende Welt, sondern die Primordialwelt, die Samen- oder Keimwelt. Alle Dinge sind hier nur als zukünftig und ursächlich da. Sie sind geschaffen worden in ihren Ursachen, in ihren geheimen und unsichtbaren Gründen, in ihren verborgenen Samen. Hier sind sie einerseits vollendet, insofern die in der Zeit sich entfaltende Ordnung der Welt enthalten ist in der Ordnung der Ursachen. Andererseits bestehen die empirischen Dinge nur als angefangen, insofern die Primordialursachen gleichsam Samen des Zukünftigen sind, Entwicklungsprinzipien, die nach bestimmten Bildungs- und Entwicklungsgesetzen sich in Raum und Zeit zur empirischen Wirklichkeit entfalten sollen. Wie im Samen der im Laufe der Zeit sich entwickelnde Baum präformiert ist, so ist die Primordialwelt als ein Präformationssystem der in der Zeit sich entfaltenden Dinge zu denken.

So verknüpft sich Weltschöpfung und Weltentwicklung. Der empirische Weltprozeß stellt sich dar als eine großartige, in Raum und Zeit verlaufende, durch die in den Primordialursachen angelegten Bildungsgesetze genau bestimmte und geregelte Entwicklungsreihe. Was vor unseren Augen in Raum und Zeit entsteht, das ist die sichtbare Manifestierung der unsichtbaren, bei der Schöpfung eingesäten und gleichsam samenhaft ausgestreuten Gründe, von deren Kräften und Bildungsgesetzen die Größenverhältnisse und die mannigfachen Formen der Dinge abhängen.

Wenn nun die Welt durch Schöpfung entstanden ist, gibt es eine ewige Schöpfung oder hat die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt? Augustinus lehnt die Vorstellung einer ewigen Schöpfung ab und lehrt wie der platonische Timäeus die Schöpfung der Zeit durch Gott und damit den zeit-

lichen Anfang der Welt. Die Zeit ist nach Augustins Auffassung ebenso real wie die Dinge. Sie ist ein untrennbares Attribut des geschöpflichen und veränderlichen Seins, wie die Ewigkeit ein Attribut des absolut Unveränderlichen und Göttlichen. Die Zeit ist nur die Nachahmung der Ewigkeit. Da es nun ohne Geschöpfe und deren Veränderung keinen Zeitverlauf gibt, so ist die Zeit mit den veränderlichen Kreaturen geschaffen worden. Der Anfang der Geschöpfe ist auch der Anfang der Zeiten. Beide hat Gott zumal geschaffen. Die Welt ist daher nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geworden. Der Schöpfungsakt fällt nicht in die Zeit, sondern diese ist erst durch jenen entstanden. Er involviert aber auch keine Veränderung des göttlichen Willens, sondern die Schöpfung der Welt und der Zeit beruht auf Gottes ewigem Plan und unveränderlichem Willensentschluß. Veränderung und Zeit betreffen nur den Effekt der Schöpfung, das geschaffene Sein. Der Schöpfungsakt selbst ist ebenso unveränderlich wie Gott. Ewig ist in dem göttlichen Worte bestimmt die Kreatur und ihre Zeit.

Wir haben bereits früher hervorgehoben, daß die Dinge kein wahrhaftiges Sein besitzen, daß sie das Sein nur empfangen haben. Was aber kein Sein für sich hat, das würde sofort nicht mehr sein, wenn es von seiner Ursache verlassen würde. Aus dieser Seins- und Kausalauffassung heraus ergibt sich die Notwendigkeit der göttlichen Welterhaltung und Weltregierung. Die Dinge haben kein von Gott losgelöstes Sein. Sie wären nicht, wenn sie nicht in Gott ihren Bestand hätten und Gott nicht ihre konstante Ursache wäre. Die Erhaltung und Regierung ist demnach eine fortgesetzte Schöpfung. Gott hat sein Werk nicht geschaffen und dann im Stich gelassen, sondern seine schöpferische Kraft hört nicht auf, das Geschaffene zu schützen und in seiner Form zu bewahren. In dieser erhaltenden und regierenden Tätigkeit Gottes sieht Augustinus schließlich den tiefsten Grund für die Stabilität und Konstanz des Naturlaufs, für die Ordnung und Gesetzlichkeit der Natur.

5. Das Seelenproblem.

Zwei Fragen machten für den jungen Augustinus in Cassiciacum die Philosophie aus, nämlich die quaestio de deo und die quaestio de anima. Zur selben Zeit, als er mit dem Gottesproblem rang, erregte ihn auch die Seelenfrage aufs tiefste. Schließlich handelte es sich bei beiden um die gleichen Schwierigkeiten, um die Überwindung des Sensualismus und Materialismus. Aber auch die Lösung erfolgte von demselben Ausgangspunkt aus und nach der gleichen Methode, nämlich durch die Wendung nach Innen. Für Augustinus standen im Vordergrunde des Interesses die mit

dem religiöſem Problem zuſammenhängenden metaphyſiſchen Fragen der Subſtantialität, der Unkörperlichkeit und der Unſterblichkeit der Seele.

Das ſeeliſche Subſtanzproblem findet ſeine Löſung vom Ichbewußtſein aus. Wie Auguſtinus als der erſte die erkenntnistheoretiſche Bedeutung des Selbſtbewußtſeins gewürdigt hat, ſo hat er ſich auch zuerſt die pſychologiſche Entſtehung desſelben klar zu machen verſucht. Es gibt nur einen Weg zum Selbſtbewußtſein, nämlich das Sichdenken. Nur wenn der Geiſt ſich denkt, macht er ſich zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeins, ſtellt ſich vor ſeinen eigenen Blick hin. Wie verhält es ſich nun mit dem Geiſt, wenn er ſich nicht denkt? Iſt er ſich in dieſem Zuſtand völlig unbekannt? Durchaus nicht. Er weiß ſich ſelbſt in der gleichen Weiſe, wie er die Gegenſtände des Gedächtniſſes weiß. Der Geiſt iſt ſein eigenes Gedächtnis. Das eigene Ich kann in derſelben Weiſe in den Blickpunkt des Bewußtſeins treten und wieder daraus verſchwinden, wie die Gegenſtände des Gedächtniſſes.

Das Ich als der letzte Einheitspunkt, in welchen alle Fäden des ſeeliſchen Lebens zuſammenlaufen, ſeine Verſchiedenheit und Selbſtändigkeit gegenüber den ſeeliſchen Vorgängen kommt bei Auguſtinus zu ſcharfem Ausdruck. Ich erinnere mich durch das Gedächtnis, ich erkenne durch die Intelligenz, ich liebe durch die Liebe. Mein inneres Ich erkannte es, ich, ich. Wer iſt nun dieſes Ich? Dies Ich iſt der Geiſt, die geiſtige Subſtanz. Wenn der Geiſt ſich erkennt, ſo erkennt er ſeine Subſtanz, und wenn er über ſich gewiß iſt, iſt er über ſeine Subſtanz gewiß.

So wird alſo das Ich des Selbſtbewußtſeins mit der geiſtigen Subſtanz identifiziert wie bei Descartes. Die Icherkenntnis iſt Subſtanzerkenntnis, Erkenntnis der eigenen Subſtantialität.

Was iſt dies nun für eine Subſtanz? Iſt ſie körperlich oder unkörperlich? Um dieſe Frage zu entſcheiden, iſt es notwendig, von allem, was man zu ſich ſelbſt hinzugefügt hat, d. h. von allen Sinnenbildern und von allen hypothetiſchen Ausſagen über den Geiſt, zu abſtrahieren und nur darauf zu reflektieren, was ſich allgemein giltig und als gewiß von dem Geiſt behaupten läßt, wie das intelligere, das esse, das vivere. Abſtrahiert man in der angegebenen Weiſe von allem, was nicht zum Geiſt gehört, dann bleibt das eigene Selbſt übrig, der Geiſt wird offenbar. Er erweiſt ſich als völlig unkörperlich, denn das Ich, ſein Leben und ſeine Tätigkeit, Bewußtſein und Wille enthalten nichts von Maſſe, von Farben und haben keinerlei Ähnlichkeit mit dem Körper.

Das unmittelbare Selbſtbewußtſein bezeugt ſomit für Auguſtinus wie ſpäter für Descartes die Unkörperlichkeit der Seelenſubſtanz. Dieſes Reſultat hält Auguſtinus für ein unangreifbares Wiſſen.

Als unkörperliche Subſtanz muß die Seele einfach ſein. Dies gilt aber nur im Vergleich zum Körper. An ſich betrachtet iſt ſie nicht einfach, ſon-

dern eine Mannigfaltigkeit von Funktionen, Tätigkeiten und Zuſtänden, die weſentlich und ſubſtantiell dasſelbe ſind wie der Geiſt.

Das Ergebnis ſchließt Auguſtin in die von Plotin übernommene Definition zuſammen: die Seele iſt eine vernünftige Subſtanz, die zur Regierung des Körpers beſtimmt iſt.

Neben der Frage nach der Subſtantialität und Immaterialität der Seele hat ſich Auguſtinus ſchon früh mit der Unſterblichkeit der Seele beſchäftigt. Die Literatur, die er zu Rate gezogen hatte, vermochte ihm keine wiſſenſchaftliche Überzeugung zu bieten. So verſuchte er nun ſeine eigenen Wege zu gehen. Wir können hier nur den originellſten Beweisgang herausheben, der wiederum vom Selbſtbewußtſein ausgeht, mit Auguſtins Wahrheitslehre im Zuſammenhang ſteht und an Gedanken Plotins und des platoniſchen Menon ⟨76 B⟩ anknüpft. Der Beweis beruht in den Soliloquien auf folgenden zwei Sätzen: die Wahrheit iſt unvergänglich, und der Geiſt, der Träger der Wahrheit, iſt mit ihr unzertrennlich verbunden. Aus dieſen beiden Prämiſſen folgert Auguſtinus, daß der Geiſt niemals untergehen kann. In etwas modifizierter Form kehrt dieſer Beweisgang wieder in der Schrift »de immortalitate animae«. Auguſtinus geht hier aus von dem Verhältnis des Geiſtes zur unveränderlichen Vernunft oder zu den unveränderlichen Wahrheiten. Die unveränderliche Vernunft iſt entweder mit dem Geiſte identiſch oder ſie iſt unzertrennlich im Geiſte. In beiden Fällen muß der Geiſt ſelbſt unveränderlich und immer lebend ſein. In ſpäteren Schriften betont Auguſtinus im Gegenſatz zu dem ſicheren Selbſtvertrauen ſeiner Jugend das Unzureichende menſchlicher Beweisführung in der Unſterblichkeitsfrage und beruft ſich zur Begründung derſelben auf den Glauben und die göttliche Autorität. —

Auch bezüglich des Urſprungs der Seele im Laufe der Fortpflanzung bekennt Auguſtinus offen ſein Nichtwiſſen. Drei verſchiedene Anſichten ſtanden ſich gegenüber. Die Generationshypotheſe, derzufolge die Seelen von den Eltern erzeugt werden, die Kreationstheorie, welche die jedesmalige Schöpfung der einzelnen Seelen lehrte, und die platoniſche Präexiſtenzlehre. Auguſtinus verwarf die letztere in jeder Form und mit voller Beſtimmtheit. Aber zwiſchen Generatianismus und Kreatianismus vermochte er eine Entſcheidung nicht zu treffen, obgleich er wegen der leichteren Erklärung der Erbſünde mehr zum Generatianismus neigte.

Daß die auguſtiniſche Pſychologie die Wege des Platonismus wandelt, iſt ſchon aus dem Vorhergehenden erſichtlich genug. Dies zeigt ſich aber noch deutlicher, wenn wir das Verhältnis der geiſtigen Subſtanz zum Körper ins Auge faſſen. Mit Plato und dem Platonismus bekennt ſich Auguſtinus zu einem pſychologiſchen Dualismus, inſofern im Menſchen die denkende und die ausgedehnte Subſtanz — Auguſtinus definiert den Kör-

per durch das Attribut der Ausdehnung — zur Einheit verbunden auftreten. Zwar erinnern einige Stellen an die ariſtoteliſche Anſicht von der Seele als Formprinzip des Leibes. Es wird geſagt, daß die Seele dem Körper die Form verleihe, und daß der Körper durch dasſelbe Prinzip, durch welches er belebt wird, das Sein erhalte. Allein wie fern Auguſtinus dem ariſtoteliſchen Gedanken ſteht, ergibt ſich daraus, daß er in den Retraktationen dieſe Anſchauung als temere zurücknimmt. Mit Platon veranſchaulicht er das Verhältnis von Geiſt und Körper durch das Gleichnis vom Reiter und Pferd. Die Verbindung des Geiſtes mit dem Körper wird ihm zum unbegreiflichen Wunder, und er ſpricht von einem wunderbaren Band, durch welches die Geiſter zur Beſeelung mit den irdiſchen Körpern verbunden werden.

Wie ſehr Auguſtinus als Platoniker denkt, beweiſen ferner die Schwierigkeiten, welche ſich ihm wie ſpäter dem Carteſianismus beim Problem des Wirkens ergeben. Der Geiſt vermag nicht unmittelbar auf die grobe Maſſe des Körpers zu wirken, ſondern er bedarf hierzu eines dem Körper verwandten Mediums, eines fluidum-artigen Stoffes, des Lichtes oder der Luft. Andererſeits ſpricht Auguſtinus dem Körper jede Wirkſamkeit auf die Seele ab. Eine Einwirkung des Körpers auf die Seele, ein Leiden der Seele durch den Körper anzunehmen, erſcheint ihm als abſurd, mit der Würde der Seele unverträglich. Körper können nur auf Körper wirken, aber nicht auf die Seele. Daher iſt auch der Vorgang der Sinnesempfindung keine passio der Seele, ſondern des körperlichen Organs. Das Pſychiſche bei der Empfindung iſt eine actio, ein Akt der Aufmerkſamkeit und des Bemerkens. Die Seele bemerkt die im Sinnesorgan entſtandene Veränderung und bringt ſich dieſelbe zum Bewußtſein.

Ein weiteres Zeugnis für den platoniſchen Charakter der auguſtiniſchen Pſychologie liegt darin, daß nicht, wie bei Ariſtoteles die ſenſitive Seele das Lebensprinzip im Körper iſt, ſondern die anima rationalis. Die rationale Seele iſt das belebende, empfindende und bewegende Prinzip im Menſchen. Ihr kommen die Äußerungen des vegetativen und ſenſitiven Lebens und die ſpontanen Bewegungen der Körperglieder zu.

Aus dem Neuplatonismus übernimmt Auguſtinus auch die Formel, über die Seinsweiſe der Seele im Körper. Die Seele iſt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Teil. Dies ſchließt jedoch nicht aus, daß ihre Leiſtungen in verſchiedenen Teilen des Körpers lokaliſiert ſind, ſo das vegetative Leben im Herzen, die Empfindung im Vorderhirn, die willkürlichen Bewegungen im Hinterhirn, das Gedächtnis im Mittelhirn.

Auguſtinus hat aber nicht blos den Fragen der metaphyſiſchen Pſychologie ſeine Aufmerkſamkeit gewidmet, ſondern ſein Intereſſe gilt in gleichem Maße dem empiriſchen Seelenleben. Die platoniſche Wendung nach Innen,

die Forderung der Einkehr in sich selbst mußte seinen Geist auch auf die Wunder des seelischen Geschehens lenken. Augustinus ist zweifellos der bedeutendste empirische Psychologe des Altertums. Er handhabt die introspektive Methode mit der größten Meisterschaft. Er ist ein ausgezeichneter Beobachter der seelischen Vorgänge, sucht sie in scharfer Analyse zu fassen, zu beschreiben, zu gruppieren, in ihrem Zusammenhange zu verstehen. Am glänzendsten zeigt sich seine Begabung für die empirische Seelenforschung in den Konfessionen. In der Einteilung und Gruppierung der seelischen Tätigkeiten übernimmt er die traditionellen Schemata, die platonische Dreiteilung in den vernünftigen, mutartigen und begehrenden Seelenteil, ferner die aristotelische Unterscheidung der Lebensphänomene, in vegetative, sensitive und intellektive Lebenstätigkeiten. Das intellektive Leben besteht in den Tätigkeiten der ratio d. h. des verknüpfenden und unterscheidenden Denkens und in den Tätigkeiten der intelligentia oder des intuitiven Denkens. Oft bedient sich Augustinus der ebenfalls auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Scheidung der anima rationalis und irrationalis. Die Tätigkeiten der vernunftlosen Seele sind Sinn, Gedächtnis und sinnliches Streben. Bei der vernünftigen Seele kommen noch dazu mens, intelligentia und voluntas, in denen das eigentliche Wesen des vernünftigen Geistes liegt. Durch diese Dreiheit, die auch als memoria, intelligentia, voluntas oder als mens, notitia und dilectio oder als esse, nosse und velle bezeichnet wird, ist der Geist ein Bild Gottes und der Trinität.

Von allen seelischen Vorgängen werden mit besonderer Vorliebe die Tatsachen des Gedächtnis behandelt. Das 10. Buch der Konfessionen kann man mit Recht eine Psychologie des Gedächtnisses nennen. Als Associationsgesetz, das die Vorstellungsverknüpfungen regelt, stellt er das öftere Zusammentreffen der Inhalte oder die Gewohnheit fest. Er untersucht die Tatsachen des Sicherinnerns, Vergessens, Lernens, Erkennens und Wiedererkennens. Es wird ihm klar die Bedeutung des Gedächtnisses für das Bewußtsein der Identität der Persönlichkeit. Er führt in höchst interessanter Analyse die Entstehung des Zeitbewußtseins auf die psychologischen Faktoren der Aufmerksamkeit (Gegenwart), der Erinnerung (Vergangenheit) und der Erwartung (Zukunft) zurück. Er fragt voll Staunen, wie es ein Gedächtnis der Gefühle und Affekte geben könne, ob es Bilder von den Gefühlen gibt, wie sich die Erinnerungs- und Vorstellungsgefühle zu den primären Gefühlen verhalten. Schließlich wird im Zusammenhang mit allen diesen Untersuchungen und unter platonischem Einfluß eine Theorie des Gedächtnisses entworfen, die den Begriff des Unbewußten in die Psychologie einführt. Das Gedächtnis ist ein verborgenes, unbewußtes Wissen, eine unbewußte Kenntnis im Versteck des Geistes oder unterhalb der Bewußtseinsschwelle.

Der erkennenden Seite im Seelenleben ſteht die ſtrebende gegenüber. Grundfunktion des Strebens iſt der Wille oder die Liebe. Auguſtinus unterſcheidet mit den Stoikern vier Hauptaffekte: Begierde ‹cupiditas›, Freude ‹laetitia›, Furcht ‹timor› und Traurigkeit ‹triſtitia›, die aber ſchließlich nichts anderes ſind als Wille.

Eine beſondere Stellung im Seelenleben nimmt der Wille als vernünftiges Streben ein. Der Wille in dieſem Sinne iſt frei von jedem Zwang und von jeder Notwendigkeit. Er iſt in unſerer Gewalt. Liegt aber nicht eine unlösbare Antinomie vor zwiſchen Willensfreiheit und göttlicher Praescienz? Auguſtinus beſeitigt die Schwierigkeit mit dem Hinweis darauf, daß unſere freien Willensakte in der Kauſalreihe und damit in dem göttlichen Wiſſen enthalten ſeien. Auf dieſe Weiſe ſucht er einerſeits das göttliche Vorauswiſſen aufrecht zu erhalten, andererſeits aber auch die Willensfreiheit vor Beeinträchtigung zu ſchützen.

6. Das ethiſche Problem.

Wahrheit, Gott, Welt, Seele ſind die Probleme, auf welche ſich das auguſtiniſche Denken ſeit den Tagen von Caſſiciacum konzentrierte. Im engſten Zuſammenhang damit ſtand für Auguſtinus das ethiſche Problem und die Frage nach dem Weſen und Urſprung des Böſen. Auguſtinus ſah ſich nicht bloß erfüllt von einem mächtigen Wahrheitsſtreben, ſondern auch von einem nicht minder heißen Glücksverlangen. Glück und Wahrheit waren die beiden großen Leitſterne ſeiner ganzen Tätigkeit. Glück und Wahrheit, ſind ſie identiſch? Für Auguſtinus ſind ſie es. Infolgedeſſen fällt die Löſung des ethiſchen Problems mit der des Wahrheits= und Gottesproblems zuſammen. Die Wahrheit iſt Gott, und Gott iſt die Wahrheit. Die Wahrheit iſt aber auch das Glück der Menſchen. Somit liegt in Gott, in dem Genuſſe Gottes auch die Glückſeligkeit oder das Ziel des Menſchen. »Und dies iſt das ſeelige Leben, ſich freuen an dir, über dich, um deinetwillen. Dies iſt es und kein anderes.«

Wie kann aber der Menſch Gott genießen? Dies iſt nur möglich durch ein Gott anhängen, ſich ihm hingeben auf dem Wege der Erkenntnis und Liebe. Welches iſt nun der Gegenſtand jener Erkenntnis und Liebe? Auguſtinus antwortet die lex aeterna, die lex naturae d. h. die ſittlichen Normen, die Regeln der Weisheit, die Regeln und Lichter der Tugenden. Sie ſind ebenſo wahr und unwandelbar, wie die Regeln der Mathematik. Sie gelten immer und überall, ſie ſind nicht an einem Orte ſo und am anderen anders. Die ethiſchen Normen ſind eine allen Menſchen gemeinſame, eine allgemein giltige und vom Individuum unabhängige Erkenntnis. Sie ſind ein innerſtes, ins Herz geſchriebenes, in die Seele trans=

ſkribiertes Geſetz, von dem alle zeitlichen Geſetze ihre Geltung herleiten. Und dieſes Geſetz iſt die göttliche Vernunft und der göttliche Wille ſelbſt. In Gott ſelbſt ſchauen wir die unwandelbare Form der Gerechtigkeit, gemäß welcher der Menſch leben muß.

Dieſes göttliche Geſetz kommt uns zum Bewußtſein in der Form von Imperativen und Prohibitiven, als ein Sollen und Nichtſollen, als eine Mahnung, die Ordnung der Natur oder Güter aufrechtzuerhalten und ſie nicht zu ſtören.

So erſcheint bei Auguſtinus die Ethik in die unmittelbarſte Nähe der Mathematik gerückt. Sie hat denſelben aprioriſchen Urſprung und dieſelbe unwandelbare Geltung, wie die mathematiſchen Sätze. Die ethiſchen Forderungen ſind ſo abſolut und allgemein giltig, wie die Wahrheiten der Mathematik. Sie haben dort ihre Quelle und ihre Garantie, wo jede Wahrheit und Wiſſenſchaft entſpringt, in Gott, in der göttlichen Vernunft. Die ethiſchen Geſetze ſind göttliche Geſetze, der Ausdruck des göttlichen Willens und objektiv betrachtet die unwandelbare Ordnung der Dinge oder Güter. So erhält der platoniſche Ordnungsbegriff eine erhöhte Bedeutung in der Ethik Auguſtins. Er ſelbſt hat den engen Zuſammenhang ſeiner Begründung der Ethik mit der Philoſophie der Platoniker öfter hervorgehoben, wobei aber die ſtarken ſtoiſch-ciceronianiſchen und chriſtlichen (Pauliniſchen) Einflüſſe bei der Konſtruktion der lex aeterna und des Naturgeſetzes nicht überſehen werden dürfen.

Nachdem in dem ewigen Geſetz ein abſoluter Maßſtab des Sittlichen gefunden iſt, fällt es nicht mehr ſchwer, die Begriffe des ſittlich Guten und ſittlich Böſen genauer zu beſtimmen. Das ſittlich Gute liegt in der Richtung des Willens auf Gott als das höchſte Sein und Gut, in der Anpaſſung des Willens an das ewige Geſetz, in der Aufrechterhaltung der durch jenes Geſetz normierten Ordnung der Güter.

Das Böſe dagegen beſteht darin, daß der Wille des vernünftigen Weſens ſich auflehnt gegen das unwandelbare Gut, gegen das ewige, für alle geltende Geſetz. Das Böſe iſt demnach keine Subſtanz, keine Eſſenz oder Natur, wie Auguſtinus in ſeiner manichäiſchen Periode geglaubt hatte. Es iſt vielmehr eine Störung, eine Verderbnis der natürlichen Ordnung, ein Verluſt, eine Beraubung des Guten, ein Abfall vom Sein und ein Streben zum Nichtſein, ein Abfall von dem, was im höchſten Maße iſt, zu dem, was weniger iſt, eine Annäherung an das Nichts. Es gibt daher keine causa efficiens für das Böſe, ſondern nur eine causa deficiens; denn die Urſache des Böſen iſt nicht eine effectio, ſondern eine defectio. Mit dem Problem des Böſen hatte ſich ſchon der jugendliche Student und Rhetor abgemüht und die Löſung lange in der Richtung des manichäiſchen Dualismus geſucht. Aber jetzt erſt, nachdem Auguſtinus eine neue Welt-

anschauung, vertiefte Ansichten über Gott, Welt und Sittlichkeit gewonnen hatte, fand es eine dauernde und befriedigende Lösung.

Für eine Ethik mit Gott als Mittelpunkt ergibt sich von selbst, daß die Haupttugend die Form, in welcher alles sittliche Handeln auftreten muß, die Liebe zu Gott ist. Auf sie werden auch die vier Kardinaltugenden, die Augustinus außerordentlich hoch schätzt und zu den ersten und höchsten Gütern rechnet, zurückgeführt und als verschiedene Äußerungen der Gottesliebe betrachtet. Das gesamte Tugendleben wird in den Brennpunkt der Gottesliebe gerückt. Die wahren Tugenden müssen in der Gottesliebe gipfeln, an ihr partizipieren, von ihr ihre Vollendung erhalten. Von der Höhe dieses ethischen Ideals aus gesehen erscheinen dann freilich Augustinus die Tugenden, die nicht auf Gott, sondern auf sich selbst bezogen werden, wie in den Kreisen der Stoa, als Aufgeblasenheit und Hochmut. Sie sind daher nicht als Tugenden, sondern als Defekte ‹vitia› zu bewerten.

7. Das politische Problem.

Wie Augustinus die Ethik in die engste Beziehung zu Gott setzte, so begegnet uns die gleiche Tendenz in seiner Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Die politischen Probleme mußten sich ihm mit Notwendigkeit aufdrängen bei den gewaltigen staatlichen und sozialen Umwälzungen, die sich allmählich unter dem Einfluß des Christentums und unter dem Herandrängen fremder, kraftstrotzender, das alte Römerreich schwer bedrohender Völkerschaften vollzogen hatten. 410 war Rom in die Hände des Gothenkönigs Alarich gefallen. Ein Schrei des Entsetzens ging durch das weite Reich. In lauten Anklagen schob das immer mehr zurückgedrängte Heidentum die Schuld an dem Reichsunglück dem Verlassen des alten Götterglaubens zu. Da reifte in Augustin der Plan zu seinem tiefsinnigsten und geistvollsten Werke, zu seiner civitas dei. Mit flammender Beredsamkeit führte er die Verteidigung des Christentums. Dabei erwuchs aber der Apologiegedanke zu einer scharfen Kritik der ganzen alten Kultur und zu einem großartigen Versuch, das gesamte historische Geschehen von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu begreifen und zu bewerten. Wie es scheint, an Ticonius anknüpfend, schildert er die Menschengeschichte in ihren religiösen, ethischen, wissenschaftlichen, politischen und sozialen Erscheinungen oder sagen wir kurz in der Gesamtheit ihrer kulturellen Schöpfungen als den Kampf zweier Reiche, des Weltreiches und des Gottesreiches, der civitas terrena und der civitas coelestis oder. dei. So weitete sich die Apologie des Christentums aus zu einer Kultur- und Geschichtsphilosophie größten Stils, und über den antiken Kulturwerten erhob sich das Bild eines neuen Kulturideals, gezeugt und getragen vom Geist des Christentums.

Wie überall, knüpfte Augustinus auch in seiner Staatstheorie an die Philosophie an. Im Anschluß an Cicero entwickelt er die Grundbegriffe von Volk und Staat. Der Staat entspringt weder der Sünde, noch ist er Produkt eines Vertrages, sondern er hat seine tiefsten Quellen und Bedingungen in den Trieben und Gesetzen der menschlichen Natur. Die Familie und ihre Ordnung ist die Pflanzschule, Anfang und Teil des Staates. Zum Ziel hat der Staat die Sorge für den irdischen Frieden, für die irdische Wohlfahrt, nach innen durch Pflege der Gerechtigkeit, nach außen durch Sicherung gegen Angriffe. Aus dem Staatszweck ergibt sich für die Bürger die Pflicht des Gehorsams.

Auf den Unterbau dieser der Philosophie entnommenen Lehren gründete nun Augustin das christliche Ideal vom Staat. Der Staat entspringt der Natur; damit ist er aber zugleich göttlichen Ursprungs. Denn es gibt keine Gewalt, es sei denn von Gott ⟨Röm. 13, 1 ff.⟩, und die menschlichen Reiche sind das Werk der göttlichen Providenz. Wie aber der Staat in letzter Instanz auf Gott zurückgeht, so hat er nicht bloß ein irdisches Ziel, sondern neben der irdischen Wohlfahrt obliegt ihm die Sorge für das ewige Wohl der Bürger. So erhält der Staat auch in seinem Zweck und Ziel die Richtung auf das Jenseits. Er ist nicht mehr absolutes Gut wie in der antiken Welt, sondern erscheint eingegliedert in ein System höherer, religiöser Aufgaben und Werte. Daraus ergibt sich aber mit Notwendigkeit, daß Staat und Gesellschaft durchdrungen sein müssen von den Grundsätzen des Christentums. Die naturgemäße Ordnung fordert aber weiterhin ein Verhältnis wechselseitiger Unterstützung zwischen Staat und Kirche. Die Kirche hat den Staat zu fördern in der Erreichung seiner Güter. Der Staat aber muß die Kirche unterstützen in der Erfüllung ihrer Aufgaben und hat ihr zu diesem Zweck seine Machtmittel zur Verfügung zu stellen. Während Augustinus in seiner früheren Periode es ablehnte, irgendwelchen Glaubenszwang von seiten des Staates zu billigen, trat er später unter dem Druck der Donatistengreuel für die Theorie des cogite intrare in die Schranken.

Literatur.

Von den Geſamtausgaben der Werke Auguſtins ſeien genannt die Ausgabe der Mauriner, Paris 1679—1700 und Mignes, Patres Latini, t. 32—47. Ferner ſei hingewieſen für die Confeſſiones auf die Ausgabe von P. Knöll im Corpus scriptorum ecclesiasti corum latinorum vol. 33 Lipſiae 1896 und auf die deutſche Überſetzung: Die Bekenntniſſe des hl. Auguſtinus von G. Frhr. v. Hertling, Buch I—X, Freiburg 1905. Die Schrift de civitate dei iſt außer von B. Dombart, Lipſiae 1863, 2. ed. 1877, 3. ed. 1905—1908 von E. Hoffmann im Wiener Corpus script. eccles. lat. vol. I 1899, vol. II 1900 herausgegeben worden. — Die Literatur über Auguſtinus findet ſich bei Überweg-Heinze, Grundriß d. Geſch. d. Philoſophie, B. II, Berlin 1905, S. 121—123 geſammelt. Genannt ſeien hier nur wichtigere Erſcheinungen der letzten Jahre:

G. Frhr. v. Hertling, Auguſtinus-Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904 (Sitzungsb. d. philoſ.-philol. u. d. hiſt. Klaſſe d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiſſ. 1904, S. 535—602).

O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Auguſtin. Gütersloh 1907.

Fr. Eggersdorfer, Der hl. Auguſtinus als Pädagoge und ſeine Bedeutung für die Geſchichte der Bildung. Freiburg 1907 (Straßburger Theologiſche Studien, herausgegeb. von A. Ehrhard und E. Müller B. 8).

W. Thimme, Auguſtins geiſtige Entwicklung in den erſten Jahren nach ſeiner Bekehrung. Berlin 1908 (Neue Studien zur Geſchichte der Theologie und Kirche herausgegeb. von N. Bonwetſch und Fr. Seeberg III).

H. Becker, Auguſtin. Studien zu ſeiner geiſtigen Entwicklung. Leipzig 1908.

K. Kolb, Menſchliche Freiheit und göttliches Vorherwiſſen. Freiburg 1908.

J. Mausbach, Die Ethik des hl. Auguſtinus. 2 Bde. Freiburg 1909.

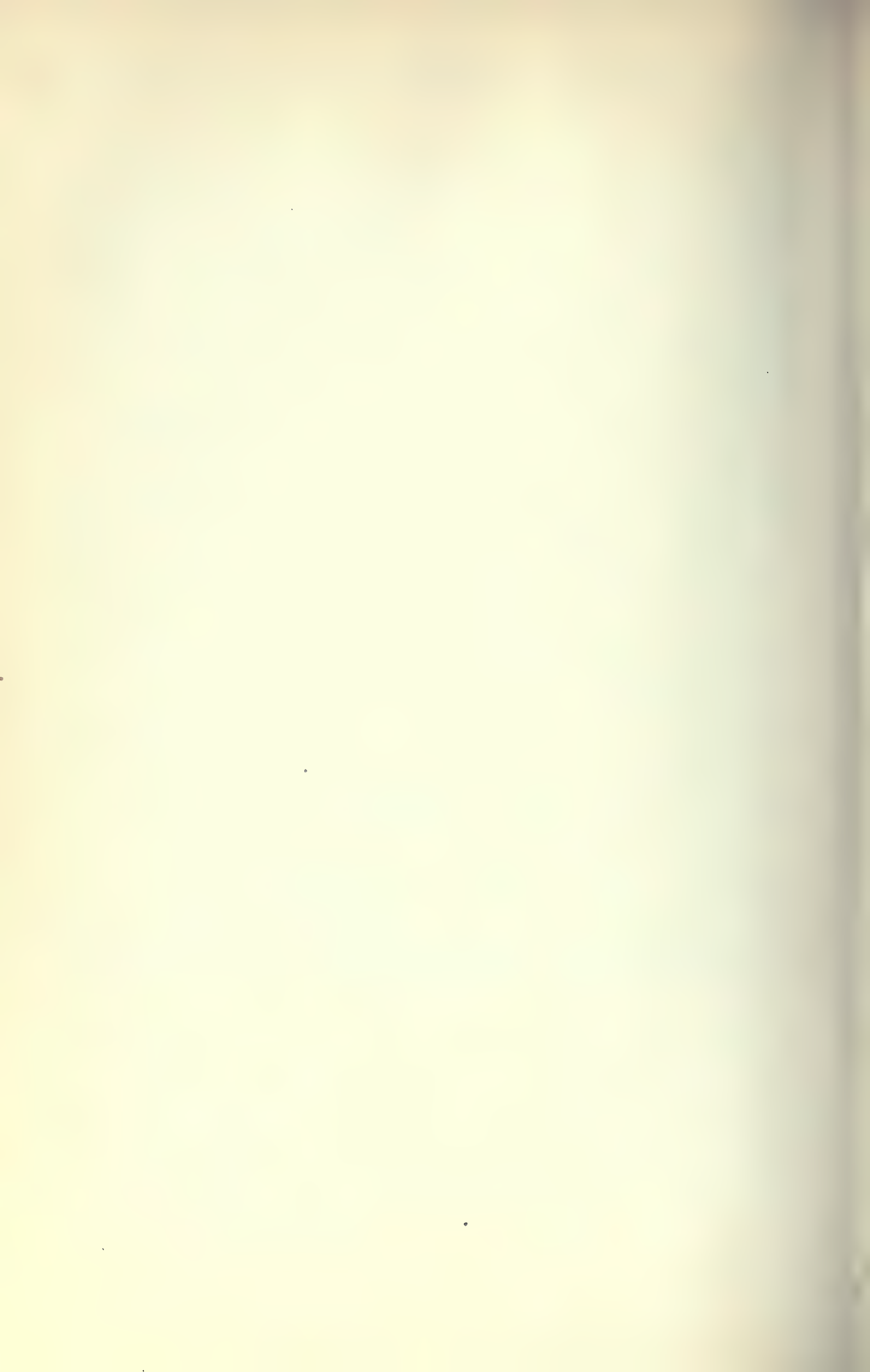
M. Grabmann, Die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Methode, I B. Die ſcholaſtiſche Methode von ihren erſten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg 1909.

H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanſchauung des hl. Auguſtinus. Paderborn 1910 (Forſchungen zur chriſtl. Literat.- und Dogmengeſch. herausgegeb. von A. Ehrhard und P. Kirſch, B. X, H. 2).

O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre d. hl. Auguſtinus. Freiburg 1910.

B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Auguſtinus. Breslau 1909 (Kirchengeſchichtliche Abhandlungen, herausgegeb. von M. Sdralek, B. IX, H. 1).

H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeſchichte. Ein Kommentar zu Auguſtins de civitate dei. Mit einem Exkurs: Fruitio dei, ein Beitrag zur Geſchichte der Theologie und der Myſtik. Leipzig 1911.



THOMAS VON AQUIN



1. Die Entwicklung der mittelalterlichen Philoſophie bis zu Thomas von Aquin.

Acht Jahrhunderte trennen Thomas von Aquin von Auguſtinus. Während dieſer langen Zeit bildeten die viel geleſenen Schriften des Biſchofs von Hippo eine der Hauptquellen, aus denen die mittelalterliche Theologie und Philoſophie die Impulſe ihrer Betätigung und die Richtung ihres Denkens und Forſchens empfingen. Es iſt ein eigenartiger Platonismus mit auguſtiniſcher Färbung, bereichert durch den platoniſchen Timaeus, Menon und Phädon und durch die neuplatoniſchen Gedankenmaſſen des pſeudo-dionyſianiſchen Schriftenkreiſes, der einem Teil der frühmittelalterlichen Schulen das charakteriſtiſche Gepräge gibt.

Neben der platoniſch-auguſtiniſchen Richtung, die hauptſächlich in der Erkenntnis- und Gotteslehre, in der Kosmologie, Pſychologie, Ethik und Myſtik zur Geltung kam, ging eine ariſtoteliſierende Strömung einher, als deren Träger Boethius anzuſehen iſt, und welche die erſtere auf dem Gebiete der Logik, Methodik und Ontologie in wünſchenswerter Weiſe ergänzte. Allein welche Bedeutung man auch immer dem durch Boethius überlieferten ariſtoteliſchen Material für die Entwicklungsgeſchichte der frühmittelalterlichen Philoſophie zumeſſen mag, es waren doch nur vom Ganzen losgeriſſene und verſtreute Elemente, die der erſten Hälfte des Mittelalters zu Gute kommen konnten, auch nachdem ſeit den erſten Dezennien des 12. Jahrhunderts die beiden Hauptſchriften des ariſtoteliſchen Organon, die beiden Analytiken, in den Schulen bekannt geworden waren.

Das war, in kurzen Strichen gezeichnet, die wiſſenſchaftliche Situation bis weit über die Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus: Ein Dominieren des Platonismus und Neuplatonismus bezw. Auguſtinismus und eine ſtarke Unter- oder Nebenſtrömung in der Form des logiſchen und ontologiſchen Ariſtotelismus.

Da änderte ſich ſeit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Sachlage gänzlich. Zuerſt allmählich und langſam, dann aber immer mächtiger einſetzend, vollzog ſich ein Ereignis, das für die Kultur- und Wiſſenſchaftsgeſchichte des europäiſchen Mittelalters die gleichen umwälzenden Wirkungen nach ſich zog, wie die Renaiſſance für die Kultur und Wiſſenſchaft der neueren Zeit. Nach einem weiten und langen Umwege über Syrien, Perſien und Afrika hatte die Geſamtmaſſe der ariſtoteliſchen Schriften von Spanien, ſpeziell von Toledo aus, durch Überſetzungen aus dem Arabiſchen ihren Weg nach den chriſtlichen Schulen des Abendlandes gefunden. Aber nicht nur das. Mit der Gedankenwelt des griechiſchen Philoſophen erſchloß ſich auch die Geiſtesarbeit der arabiſchen und jüdiſchen

Kulturkreiſe. Mit den ariſtoteliſchen Schriften traten die Werke der bedeutendſten arabiſchen Philoſophen, eines Alfarabi, Avicenna, Averroes, und die Schriften der Hauptführer der jüdiſchen Philoſophie, eines Acencebrol und Moſes Maimonides, in das Geſichtsfeld der chriſtlichen Denker.

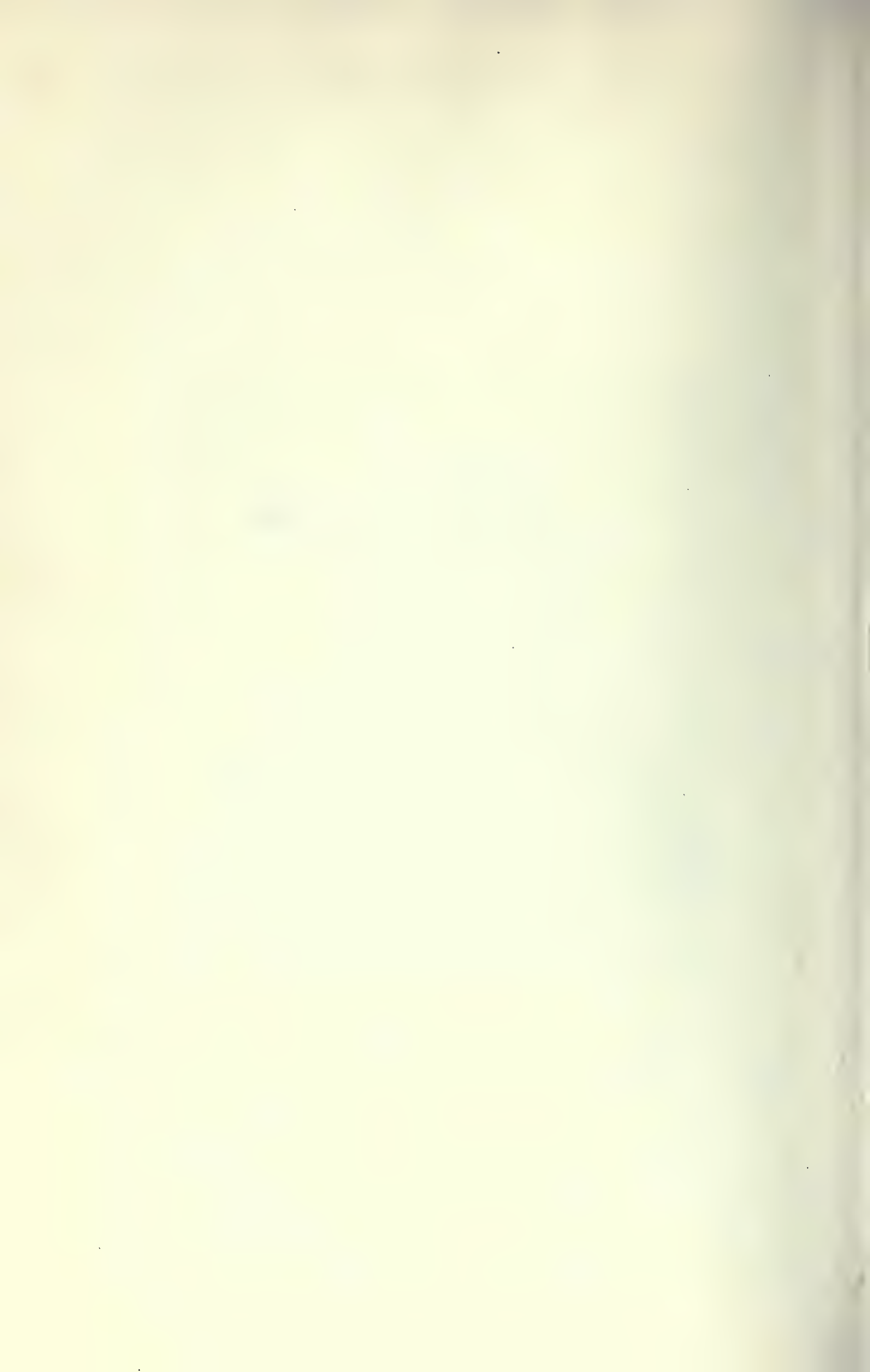
Der Eindruck, den die Philoſophie des Ariſtoteles in der faſt unerſchöpflichen Fülle ihres impiriſchen Materials, in ihrem konſequenten und klaren Aufbau aus wenigen Prinzipien, in ihrer alle Fragen der Welt und des Menſchenlebens umſchließenden Syſtematik auf die Geiſter des 12. und 13. Jahrhunderts machte, war ein ungeheurer. Eine Fülle von neuen Problemen und Aufgaben ſchultechniſcher wie ſachlicher Art türmten ſich vor ihnen auf. Der alte Rahmen des philoſophiſchen Wiſſenſchaftsbetriebs in der engen Begrenzung der ſieben artes liberales mußte eine ſtarke Umformung, der Lehrſtoff und der Lehrplan der Schulen eine mächtige Erweiterung erfahren. Dazu kamen als Probleme ſachlicher Art in erſter Linie die Aufnahme und Aneignung, die geiſtige Bewältigung des neuen Wiſſensſtoffes. Im Zuſammenhang damit erwies sich als unumgänglich notwendig die Scheidung des echten Ariſtoteles von den Zutaten orientaliſcher und neuplatoniſierender Myſtik. Eine wichtige Aufgabe war ferner die kritiſche Prüfung der neuen Lehren des Ariſtoteles wie ſeiner arabiſchen und jüdiſchen Interpreten auf ihren Wahrheitsgehalt und auf ihre Vereinbarkeit mit den Prinzipien des chriſtlichen Glaubens. Die kritiſche Prüfung mußte aber noch weiterhin ſich erſtrecken auf das Verhältnis der neuen Doktrinen zu dem bisherigen, auf dem Boden der chriſtlichen Tradition und unter dem mächtigen Einfluſſe Auguſtins erwachſenen Lehrgut. Es mußte notwendig eine Auseinanderſetzung und ein Ausgleich erfolgen zwiſchen Platonismus und Ariſtotelismus in allen den Punkten, wo die Gegenſätze beider Richtungen unverkennbar hervortraten. Und als letztes leuchtendes Ziel ergab ſich für den ſyſtematiſierenden Geiſt des Mittelaters die große Aufgabe der Ineinsbildung und Verwebung, der Syntheſe des Alten und Neuen zu einer einheitlichen geschloſſenen Weltanſchauung.

So sahen sich die gelehrten Kreise des 13. Jahrhunderts beim Hereinfluten der neuen Gedankenmaſſen vor gewaltige Aufgaben geſtellt, die nur ein ſo hohes Maß von geiſtiger Energie, wie es dem 13. Säkulum in einer Reihe hervorragender Denker zur Verfügung ſtand, einer glücklichen Löſung entgegen führen konnte. Doch noch auf andere bedeutſame Umſtände muß hingewiesen werden.

Eine mächtige Stütze in der Bewältigung der Zeitaufgaben lag in der am Anfang des 13. Jahrhundert erfolgten Gründung der Univerſität Paris und der damit herbeigeführten Zentraliſierung der geiſtigen Kräfte und der wiſſenſchaftlichen Arbeit. Weiterhin iſt in Betracht zu ziehen das Auftreten der beiden mächtigen und kraftvoll aufſtrebenden Orden der Franzis-



Thomas von Aquin.



kaner und Dominikaner, die alles daran setzten, am Mittelpunkt des geistigen Lebens der Zeit, an der Pariser Universität, Einfluß zu gewinnen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die bedeutenderen Denker, die in dem flutenden Chaos des neuen Materials der wissenschaftlichen Entwicklung die entscheidende Richtung gaben, in den Reihen der Orden standen.

Um aber ein zutreffendes Bild von der Zeitlage zu geben, darf nicht übersehen werden, daß die beiden Orden selbst durchaus nicht die gleichen Wege gingen. Während die Franziskaner unter Führung von Alexander von Hales und Bonaventura einen starken Konservatismus bewahrten und trotz aller Konzessionen an das Neue die platonisch-augustinische Richtung weiter zu führen bestrebt waren, erwiesen sich die Dominikaner mit Albert an der Spitze als die fortschrittlich Gesinnten. Albert spricht es als seine direkte Absicht aus, die gesamte aristotelischen Philosophie den Lateinern zugänglich zu machen. Und nicht bloß die Schriften des Aristoteles will er seinen Zeitgenossen vermitteln. Auch die reiche Literatur der arabischen und jüdischen Philosophie soll den christlichen Schulen erschlossen werden. So hat seine Riesenkraft und sein unermüdlicher Sammelfleiß ein ungeheures Material zusammengetragen, das freilich erst der kundigen Sichtung, der kritischen Prüfung, der Ausgleichung und Verwertung, kurz der eingreifendsten Systematisierung bedurfte, sollte es tatsächlich seine Wirksamkeit entfalten können. Alberts Kraft reichte dazu nicht mehr aus. Aber die Aufgabe löste in glänzendster Weise ein anderer, Alberts größter Schüler, Thomas von Aquin.

2. Thomas Leben und Werke.

Thomas wurde 1225 auf dem Schloß Roccasicca in der Nähe von Aquino geboren. Seine früheste Erziehung genoß er bei den Mönchen von Monte Cassino. Im Interesse seiner weiteren Ausbildung bezog er die von Friedrich II. gegründete Universität Neapel. 1243 trat er nach Überwindung heftigen Widerstandes von Seiten seiner Familie zu Neapel in den Dominikaner-Orden. Nunmehr gewannen zwei Deutsche den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung seines Lebens. Der damalige Ordensmagister Johannes Teutonicus brachte ihn 1245 zu Albert, der im Herbste desselben Jahres seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität begonnen hatte. Nach dreijährigem Aufenthalt in Paris siedelten beide 1248 nach Köln über. 1252 eröffnete Thomas dem Studienplan der damaligen Zeit gemäß mit der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität. Die Glanzleistung aus dieser Frühperiode ist der umfangreiche Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden,

der ſchon aufs deutlichſte den großen Syſtematiker der Theologie und den entſchiedenen Zug zum Ariſtotelismus erkennen läßt. Wie ſehr den jungen Thomas philoſophiſche, ſpeziell erkenntnistheoretiſche und ethiſche Fragen, beſchäftigten, beweiſt auch die aus der gleichen Zeit ſtammende Schrift »de veritate«, in welcher er den grundlegenden Problemen der Wahrheit und des Wiſſens, wie den Grundlagen der Ethik, eine ausgedehnte und gründliche Unterſuchung widmet.

Späteſtens 1261 hatte Thomas Paris verlaſſen und ſich an den Hof des Papſtes Urban IV. nach Viterbo und Orvieto begeben. Hier wurde das bereits in Paris begonnene Werk »de veritate fidei catholicae« oder, wie ſein ſpäterer Titel auch lautet, die »summa contra gentiles« zu Ende geführt. Das Buch iſt die bedeutendſte Apologetik der chriſtlichen Weltanſchauung im Mittelalter, die Thomas mit den Waffen der Vernunft und Philoſophie zu verteidigen unternimmt. Er erweiſt ſich hier nicht nur als den ſouveränen Beherrſcher der ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern auch als den ſcharfen Kritiker der arabiſchen und jüdiſchen Literatur, als den überlegenen Geiſt, der im Vertrauen auf die Sicherheit und Tragfähigkeit der eigenen philoſophiſchen Poſition gegen die Weltanſchauung der Gegner den Kampf führt.

Im Streit mit den arabiſchen Kommentatoren, insbeſondere mit Averroes, mochte Thomas ſchon lange bei der Verderbtheit der aus dem Arabiſchen gefloſſenen Überſetzungen der ariſtoteliſchen Schriften den Mangel des griechiſchen Originals ſchmerzlich empfunden haben. Denn nur auf der Grundlage eines einwandfreien Textes ließ ſich der wirkliche Sinn der ariſtoteliſchen Philoſophie gewinnen. Und erſt von hier aus konnten dann einerſeits die phantaſtiſchen Aufſtellungen der Araber mit Erfolg zurückgewieſen werden, andererſeits aber auch den chriſtlichen Gelehrten und Schulen die ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer reinen Geſtalt übermittelt werden. Aus dieſen Erwägungen heraus reifte in Thomas der Plan, mit Hilfe von Überſetzungen aus dem Griechiſchen eine muſtergiltige Interpretation der ariſtoteliſchen Schriften zu ſchaffen und ſo dem Ariſtotelismus den Weg in die Schulen zu öffnen.

Während des Aufenthaltes am päpſtlichen Hofe ⟨1261 bis 1264⟩ in Viterbo und Orvieto führte Thomas dieſen Plan auch tatſächlich aus. Sein Ordensgenoſſe Wilhelm von Mörbeka beſchaffte eine Überſetzung des Ariſtoteles aus dem Griechiſchen, und Thomas ſchrieb oder begann ſeine berühmten Kommentare zu den ariſtoteliſchen Schriften. Er erwies ſich als einen außerordentlich ſcharfſinnigen, nüchternen, in den Gedankengehalt des ariſtoteliſchen Textes mit erſtaunlicher Sicherheit eindringenden Kommentator, der mit philologiſcher Vorſicht und Genauigkeit arbeitete. So ſchuf er auf chriſtlicher Seite zur arabiſchen Kommentarliteratur ein

nicht bloß gleichwertiges, ſondern überragendes Gegenſtück, das für den Sieg des Ariſtotelismus von bahnbrechender Bedeutung wurde.

Steht Thomas in ſeinen Kommentaren auf der Höhe des Ariſtotelismus, ſo lag ſeinem Weitblick doch nichts ferner als Einſeitigkeit, die ſich gegen anders geartete Gedankenrichtungen hermetiſch abſchließt. Wie ſehr er vielmehr auch die neuplatoniſche Gedankenwelt auf ſich wirken ließ, zeigen ſeine Kommentare zu den bedeutendſten Dokumenten der neuplatoniſchen Philoſophie im Mittelalter, zu Pſeudo-Dyonyſius Schrift »de divinis nominibus« und zum »liber de causis«, die beide auf den Ideenkreis des Neuplatonikers Proclus zurückführen.

Nimmt man noch dazu die kommentatoriſche Bearbeitung der boëthianiſchen Schriften »de hebdomatibus« und »de trinitate«, und zieht man in Betracht die eingehenden Studien, die Thomas der größten Autorität des Abendlandes, den Schriften Auguſtins widmete, deren platoniſierenden Geiſt er ſehr wohl erkannte, wenn er ihn auch nicht genügend zu würdigen vermochte, ſo erhält man ein anſchauliches Bild von der gewaltigen geiſtigen Energie, die in ihm lebte. Man erkennt auch deutlich, wie die treibenden und beſtimmenden Mächte der Zeit in ſeinem Geiſte zuſammentrafen, wie die verſchiedenſten Strömungen und Richtungen, das Alte und Neue, in ihm ſich kreuzten, und wie es ſchließlich zu jener bewunderungswerten Syntheſe kommen mußte, die in Thomas größtem Werk, in der Summa theologica, eine greifbare Geſtalt gewann. Die theologiſche Summe iſt der Höhepunkt der Syſtembildung in Dogmatik und Ethik. Aber dieſes Syſtem iſt erbaut — und darin lag für viele etwas fremdartiges und ein Stein des Anſtoßes — mit dem ganzen Reichtum und der ganzen Fülle der neu gewonnenen philoſophiſchen Bildung, über die der gereifte Geiſt des Thomas verfügte. So iſt dieſes Werk das glänzendſte Dokument ebenſo ſehr der thomiſtiſchen Philoſophie, wie der thomiſtiſchen Theologie.

Begonnen wurde die theologiſche Summe in Rom, wo Thomas seit 1265 einen Lehrſtuhl ſeines Ordens inne hatte. Aber ſchon 1268 finden wir ihn zum zweiten Mal an der Pariser Univerſität. Das bedenkliche Umſichgreifen des Averroismus in der Artiſtenfakultät mochte wohl dazu gedrängt haben, den bedeutendſten Mann und den beſten Kenner des Ariſtoteles zu dem entſcheidenden Kampfe heranzuziehen. Die Averroiſtenpartei, geführt von Siger von Brabant, folgte in der Erklärung und Deutung eines Hauptpunktes der ariſtoteliſchen Pſychologie dem arabiſchen Kommentator und lehrte mit Averroes den Monopſychismus d. h. die numeriſche Einheit des Intellektes in allen Menſchen. Im Zuſammenhang damit ſtand die ebenfalls dem Araber entnommene Lehre einer zweifachen Wahrheit, es könne etwas philoſophiſch wahr, aber theologiſch falſch sein, und noch eine Reihe anderer, dem chriſtlichen Glauben widerſprechender

Sätze. Ihren konkreten Ausdruck fanden diese Lehren in der 1270 erschienenen Schrift Sigers »de anima intellectiva«. Gegen sie richtete Thomas, der schon in früheren Schriften Averroes und seine Intellektlehre bekämpft hatte, eine eigene Arbeit »de unitate intellectus contra Averroistas« oder »contra Magistrum Sigerum«, in welcher er noch einmal in aller Schärfe den Averroismus zurückwies.

Die Averroisten waren aber nicht die einzigen, mit denen sich Thomas während seines zweiten Pariser Aufenthaltes auseinanderzusetzen hatte. Auch innerhalb seines eigenen Ordens fanden sich die Gegner. Die ältere Dominikanergeneration empfand seine Wirksamkeit als etwas durchaus neues und fremdartiges. Zum Sprachrohr dieser oppositionellen Kreise machte sich Robert Kilwardby, bis 1261 Professor der dominikanischen Ordensschule in Oxford und später Erzbischof von Canterbury.

Aber noch von einer anderen Seite kamen die Widersacher, nämlich von Seiten der eigenen Kollegen in der theologischen Fakultät und an der Universität, speziell von Seiten der Franziskanerprofessoren unter Führung John Peckhams. Gerade die Briefe des letzteren eröffnen uns einen außerordentlich interessanten Einblick in die Motive, welche die Zeitgenossen von Thomas in eine Kampfesstellung gegen ihn drängten. Es waren dieselben Gründe, welche auch die ältere Dominikanerschule mit Besorgnis erfüllten. Die machtvolle Position, welche die neue Philosophie durch Thomas gewonnen hatte, ihr Eindringen in die Theologie, die Rationalisierung und Aristotelisierung der Theologie erschien ihnen als eine Gefahr, als eine starke Abweichung von der bisherigen wissenschaftlichen Tradition, insbesondere als eine Vernachlässigung und Zurücksetzung der »Heiligen«. In überraschend klarer Erkenntnis der Sachlage zeichnet John Peckham in kurzen markigen Sätzen den Hauptunterschied der neuen aristotelischen Richtung gegenüber der alten, an Augustinus orientierten Weise des Philosophierens. Er wirft den »profanen neuen Reden« vor, daß sie all das, was Augustinus über die ewigen Regeln und über das unwandelbare Licht, über die Potenzen der Seele, über die der Materie eingepflanzten Samengründe und über unzähliges ähnliches gelehrt habe, nach Kräften zerstörten. Die Zeitgenossen fühlten den Boden unter ihren Füßen wanken. Thomas erschien ihnen als der Mann, dessen Philosophie sie in ihren festesten Überzeugungen bedrohte. Kein Wunder, daß die Opposition gegen den Neuerer sogar so weit ging, daß, freilich erst nach seinem Tode, mehrere seiner Sätze, so seine Lehre vom Individuationsprinzip und von der Einheit der Form, die nur die Konsequenzen seiner aristotelischen Denkweise sind, 1277 sowohl von dem Bischof von Paris Stephan Tempier, wie auch von dem Erzbischof Robert Kilwardby in Oxford zensuriert wurden.

Wir konnten an diesen interessanten Vorgängen nicht mit Stillschweigen vorübergehen. Denn sie beleuchten mehr als alles andere die überragende Größe des thomistischen Geistes und die bedeutsame Stellung, die ihm in der Geschichte der Philosophie zukommt. Die Zeitgenossen selbst empfanden aufs lebhafteste die große Wendung, die sich an die stille, aber energische und zielbewußte Persönlichkeit von Thomas knüpfte. Der Sieg des Aristotelismus im 13. Jahrhunderts ist sein Werk. Augustinus hatte ehedem die Wissenschaft des christlichen Abendlandes platonisiert. Thomas hat sie aristotelisiert und der Philosophie des Stagiriten auf Jahrhunderte hinaus den Weg gebahnt, bis in der Renaissance und in der neueren Philosophie von Descartes bis Kant wieder eine mächtige Rückwendung zum Platonismus und Augustinismus erfolgte.

1272 hatte Thomas Paris für immer verlassen und sich nach Neapel zurückgezogen, wo er an der Weiterführung seiner Summa theologica arbeitete. Leider konnte er sie nicht mehr vollenden. Seine Kraft war erschöpft. Am 7. März 1274 starb er auf der Reise zum Konzil von Lyon in der Cistercienserabtei Fossa nuova in der Campagna.

3. Der Charakter der thomistischen Philosophie.

Die thomistische Philosophie gilt mit Recht als die glanzvollste Schöpfung des mittelalterlichen Denkens. Trotzdem ist sie aber, wie schon ihr Werdegang erkennen läßt, keine originale Leistung nach Art der antiken oder modernen Systeme. Thomas ist kein so kraftvoller, produktiver und ideenreicher Geist, wie Augustinus. Sein System entsprang nicht der Tiefe eigener, individueller, persönlicher Problemstellungen, wie die augustinische Philosophie oder die Systembildung Descartes' oder das Philosophieren Kants. Das gesamte mittelalterliche Denken steht unter dem Einflusse des ihm zuströmenden Materials, es ist unter dem Aufblick zu den ihm dargebotenen Autoritäten groß geworden. Von diesem Entwickelungsgesetz macht auch die thomistische Philosophie keine Ausnahme. Sie ist Autoritätenphilosophie und nach der seit Abaelard geübten Methode der Harmonisierung der Autoritäten und des Ausgleichs ihrer Probleme erwachsen. Nach dieser Richtung hin hat Thomas die Schranken der Zeit in keiner Weise durchbrochen. Für ihn handelte es sich, wie wir bereits gesehen haben, in erster Linie um die geistige Assimilation der aristotelischen Philosophie in der Verzweigung ihrer einzelnen Teile und Disziplinen. Dazu empfing er in der Albertinischen Schule die kräftigsten Impulse. So lag es an äußeren, historischen Bedingungen, daß die thomistische Philosophie ihrer wesentlichen Struktur nach Aristotelismus wurde.

Aber ſie iſt dies nicht ausſchließlich. Die ariſtoteliſche Philoſophie war nicht die einzige Macht auf dem Kampfplatz. Daneben ſtand ja der Platonismus bezw. Neuplatonismus in außerordentlich feſter Poſition. Thomas nahm dem Platonismus gegenüber genau dieſelbe Stellung ein, wie ehedem Ariſtoteles. Er fühlte ſich überall als Kritiker des Platonismus, des arabiſch-jüdiſchen, wie des chriſtlich-auguſtiniſchen. Durch ſeine ſämtlichen Schriften zieht ſich wie ein roter Faden die Polemik gegen die Platoniker. Dieſe Oppoſition tritt am ſchärfſten heraus, wo das ariſtoteliſche Syſtem am originellſten durchgebildet erſcheint, nämlich in der Ontologie, Erkenntnistheorie, Pſychologie, zum Teil auch in der Ethik und Politik. Auf all den Gebieten dagegen, wo die ariſtoteliſche Philoſophie Lücken zeigt, wie in der Gotteslehre, bei den kosmologiſchen Problemen der Weltſchöpfung, Weltregierung und Welterhaltung, bei der Frage nach dem letzten Ziel und Grunde der Ethik flüchtet ſich auch Thomas zu dem platoniſch-auguſtiniſchen Lehrgut. So iſt die thomiſtiſche Philoſophie nicht bloß Ariſtotelismus, ſondern trotz aller Einheit aus heterogenen Elementen, aus ariſtoteliſchen, platoniſchen, neuplatoniſchen, auguſtiniſchen und zum Teil auch aus ſtoiſchen Gedanken äußerſt kunſtvoll zuſammengewoben, ſo kunſtvoll, daß dem nicht hiſtoriſch geſchulten Leſer die Verſchiedenartigkeit der Elemente kaum zum Bewußtſein kommt. In der Art der Ausgleichung und Ineinsarbeitung des Verſchiedenartigen, in der Kunſt der Syntheſe und Kombination, in der unvergleichlichen Syſtematiſierungsgabe ſteht Thomas unerreicht da. Hierin liegt ſeine eigentliche Größe und das neue und eigenartige ſeiner Leiſtung. Thomas iſt der größte und klarſte Syſtematiker des ganzen Mittelalters.

Dazu kommt aber noch ein drittes Moment. Die thomiſtiſche Philoſophie iſt nicht Philoſophie im antiken oder modernen Sinn, d. h. die Philoſophie iſt für Thomas nicht Selbſtzweck, ſondern ſie dient ihm als Mittel zur Geſtaltung und Begründung des theologiſchen Lehrſtoffs und Lehrſyſtems. Daraus erklärt es ſich, daß ſeine Philoſophie nicht als ſelbſtändiges Gebilde zur Darſtellung gebracht wird, ſondern mitten in die Theologie und in die Behandlung der theologiſchen Probleme hineingearbeitet erſcheint. Das mußte notwendig zur Folge haben, daß Thomas hauptſächlich den Punkten ſeine Aufmerkſamkeit zuwandte, die ihn von der Theologie aus am meiſten intereſſierten. Wie die Syſteme der neueren Zeit entſprechend ihren Schöpfern von der Mathematik oder Naturwiſſenſchaft weitgehende Einflüſſe erfahren haben, ſo empfing auch die thomiſtiſche Philoſophie von der Theologie ihre Hauptrichtung und Hauptfärbung. Sie iſt die Philoſophie eines großen Theologen. Während bei Ariſtoteles der Gottheit weit draußen an der Peripherie eine recht beſcheidene Rolle in der Form des unbewegten Bewegers zufällt, erſcheint dieſelbe bei Thomas in den

Mittelpunkt gerückt. Das Gottesproblem wird zum Zentralproblem, nach ihm gravitieren alle anderen, in seinem Licht werden alle andern gesehen.

Während ferner bei Aristoteles die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Untersuchungen den breitesten Raum einnehmen, tritt bei Thomas, abgesehen von seinen Kommentaren, die Richtung auf das Empirische zurück hinter die von der Theologie inspirierten Probleme der Weltschöpfung, Weltregierung, Welterhaltung. Ähnliches gilt auch von den ethischen und politischen Fragestellungen. Im engsten Zusammenhang mit der Wendung auf das Theologische und Metaphysische steht bei Thomas die syllogistisch-deduktive Methode, die in der Theologie den Aufbau des Systems vermittelte, und die er auch ausschließlich in der Philosophie mit der größten Virtuosität handhabte. Dabei mußte ihm aber naturgemäß die Bedeutung und das Wesen der Induktion verborgen bleiben, so sehr er auch in der Erkenntnislehre den Zusammenhang mit der Empire durch seine Abstraktionstheorie zu wahren wußte.

Den Blick auf das System gerichtet, hat Thomas nicht das Bedürfnis gefühlt, die Grundlagen desselben einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Im Gegensatz zu Augustinus ist ihm die Wahrheit niemals zum Problem geworden. Der Aufbau aus gegebenen und übernommenen Elementen war ihm alles und darin ging er auf. An der Untersuchung der Fundamente setzte erst die nachthomistische Generation ein mit kritischen Geistern wie Duns Scotus, Occam, Nicolaus von Ultricuria u. a.

Nachdem wir die thomistische Philosophie in ihren bedeutsamsten Eigentümlichkeiten charakterisiert haben, können wir dazu übergehen, sie nach ihrem Gedankengehalt zu skizzieren. Wie bei Aristoteles, ist auch bei Thomas die Ontologie oder Metaphysik das tragende Fundament des ganzen Gebäudes. Wir müssen daher die Darstellung mit der Entwicklung der Ontologie beginnen. Daran wird sich dann anschließen die Behandlung der Erkenntnistheorie, Theologie, Kosmologie, Psychologie, der Ethik und Politik.

4. Die thomistische Ontologie.

Die Ontologie ist Seinslehre im Sinne des Aristoteles. Von dem Stagiriten übernimmt Thomas die bekannte Unterscheidung des Seins in substanzielles und akzidentelles Sein und in erste und zweite Substanz. Die erste Substanz ist die individuelle Substanz, das Individuum, das Einzelnding, das, was für sich und nicht in einem andern existiert. Die erste Substanz ist das Subjekt der Aussage, von ihr wird alles andere ausgesagt, während sie selbst nicht mehr definiert und ausgesagt werden kann. Unter zweiter Substanz dagegen versteht Thomas mit Aristoteles das

Weſen ‹quidditas, essentia› eines Dinges, das in der Definition, im Begriff zum Ausdruck kommt und von der erſten Subſtanz im Urteil ausgeſagt wird.

Im Gegenſatz zur Subſtanz iſt Akzidenz alles das, dem es zukommt, in einem Subjekt zu ſein. Das Akzidenz iſt alſo inhaerierendes Sein, Beſtimmung der Subſtanz.

Neben der Unterſcheidung des Seins in Subſtanz und Akzidenz iſt für die thomiſtiſche Ontologie beſonders charakteriſtiſch ein weiteres Begriffspaar, nämlich der Seinsgegenſatz von Potenz und Akt. Wie bei Ariſtoteles erſcheint auch bei Thomas Potenz und Akt als der Schlüſſel zur Löſung aller Probleme und Rätſel, als der Eckſtein, auf dem das ganze philoſophiſche Syſtem ruht. Das potenzielle oder mögliche Sein iſt das entwicklungsfähige, geſtaltungsfähige Sein, das in ſeiner Entwicklung und Vollendung noch nicht abgeſchloſſene Sein. Das aktuelle Sein dagegen iſt das zur Entwicklung, zur Vollendung gekommene, das vollendete Sein. Die Potenz iſt ſtets auf den Akt hingeordnet, ſie findet ihre Vollendung im Akt.

Mit den Begriffen von Potenz und Akt hat Thomas das Mittel gewonnen, die Prinzipien des Seins zu bestimmen. Er übernimmt die ariſtoteliſche Prinzipienlehre und unterſcheidet vier Seinsprinzipien, nämlich Materie, Form, Wirkurſache und Zweckurſache.

Die Materie oder genauer die materia prima iſt potenzielles Sein und zwar reine Möglichkeit, etwas abſolut Paſſives, jede Wirkſamkeit Ausſchließendes. Sie iſt etwas Bestimmbares, lediglich Wirkungen Aufnehmendes. Sie iſt das beharrende Subjekt für das Werden und Vergehen.

Als reine Potenz hat ſie kein Sein für ſich, keine ſelbſtändige Exiſtenz, ſondern ſie hat nur Sein und Exiſtenz zusammen mit und durch die Form. Die Form iſt aktuelles Sein. Sie iſt actus, das Beſtimmende und Aktualiſierende. Sie determiniert, vollendet oder aktualiſiert die Materie. Sie gibt der Materie das Sein.

Dieſe Seinsgebung durch die Form iſt aber an eine beſtimmte Ordnung gebunden. Entſprechend der Unterſcheidung des Seins in ſubſtanzielles und akzidentelles Sein führt Thomas den Unterſchied der ſubſtanzialen und der akzidentellen Formen ein. Der erſte unter allen Akten iſt das Sein ſchlechthin oder das ſubſtanzielle Sein, das Weſensſein ‹esse substantiale›. Daher muß die Materie zuerſt das Sein ſchlechthin, das ſubſtanziale oder das Weſensſein erhalten, und dies gibt die ſubſtanziale Form. Sie beſtimmt die materia prima zu einer Weſenheit oder Natur, zu einer species.

Das ſubſtanziale oder Weſensſein wird weiterhin beſtimmt oder kontrahiert durch die Akzidenzien oder die akzidentellen Formen. Die letzteren geben das esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens. D. h. das ſubſtanziale Sein wird durch quantitative, qualitative und Relationsbe-

ſtimmungen zu einer beſtimmten Seinsweiſe oder zu einem Einzelnding kontrahiert. Subjekt der akzidentellen Formen iſt nicht wie für die ſubſtanziale Form die materia prima, ſondern ein ens in actu, das aus Materie und ſubſtanzialer Form beſtehende Weſen, das esse subſtantiale.

Thomas denkt ſich demnach die Dinge aufgebaut aus der materia prima durch Beſtimmung derſelben nach der Ordnung der ariſtoteliſchen Kategorien, zunächſt durch die Subſtanz- oder Weſenskategorie und dann durch die akzidentellen Kategorien.

Materia prima und ſubſtanziale Form ſind die das Weſen der Dinge konſtituierenden und in die Dinge eingehenden Prinzipien. Wie wir aber vorhin geſehen haben, muß die Materie aktualiſiert oder zur Form bewegt werden. Infolgedeſſen iſt ein weiteres Prinzip notwendig, welches die Materie in den Akt überführt, das wirkende Prinzip oder die Wirkurſache, die ſtets ein ens actu ſein muß. Weiterhin denkt ſich Thomas in Übereinſtimmung mit Ariſtoteles alles Wirken von Zwecken beherrſcht. Omne agens agit gropter finem. So kommt er zu einer vierten Urſache, zum Zweck, zur causa finalis.

Wie ſchon bei Ariſtoteles die vier Urſachen ſich auf zwei, nämlich auf Materie und Form, reduzieren laſſen, ſo auch bei Thomas. Jedes Ding wirkt nämlich durch die Form, durch welche es iſt. Die Form iſt alſo, wie Prinzip des Seins, ſo auch des Wirkens und der Tätigkeit im Ding, und das Wirken richtet ſich nach der Weiſe der Form. Dabei wirken die akzidentellen Formen in Kraft der ſubſtanzialen Form. So iſt tatſächlich die Wirkurſache nichts anderes als die ſubſtanziale Form des Kompoſitums. Mit der Form hängt aber auch der Zweck aufs engſte zuſammen. Denn Ziel und Zweck des Werdeprozeſſes iſt die Form, und alles Tätige wirkt propter formam.

Aus den Seinsprinzipien laſſen ſich nun die Tatsachen der Veränderung leicht begreiflich machen. Die Veränderung iſt Übergang aus der Potenz in den Akt, das Herausführen einer Form aus der Potenz der Materie. Alles Wirken iſt Formierung der Materie, alles Bewirkte wieder eine Form, und alle Veränderung ilt ein Wechſel, eine Succeſſion von Formen. Gemäß dem Unterſchied der Formen gibt es ſubſtanziale Veränderungen als Wechſel der ſubſtanzialen Form unter Beharrung der materia prima und akzidentelle Veränderungen als Wechſel der akzidentellen Formen unter Beharrung der Subſtanz.

Wie die auftretenden Formen nicht aus nichts entſtehen, ſondern in der Potenz der Materie präexiſtierend gedacht werden, ſo werden auch die beim Vergehen verſchwindenden Formen nicht zu Nichts, ſondern ſie ſinken nur in die Potenz der materia prima oder des Subjekts zurück. Auf dieſe Weiſe gelingt es Thomas, konſequent an der Einzigkeit der

substanzialen Form im Ding festzuhalten. Denn die Annahme einer Mehrheit substanzialer Formen müßte die Einheit des Dinges zerstören. Die verschiedenen Formen der in die Mischung eingehenden Elemente verbleiben nur virtuell, aber nicht aktuell in der Mischung.

Wie Thomas die ontologischen Prinzipien für die Erklärung der Veränderungsvorgänge fruchtbar macht, so baut er aus ihnen auch die Gesamtheit des Seins auf. Auf der allen körperlichen Dingen gemeinsamen Basis der materia prima erhebt sich ein System von Formen, die, zu immer höheren Graden der Vollkommenheit aufsteigend, in bestimmter Ordnung die materia prima zur bunten Mannigfaltigkeit der Erfahrungsdinge bestimmen und differenzieren. Auf der untersten Stufe stehen die Elementarformen, die Formen der vier Elemente. Ihnen folgen die Formen der aus den Elementen gemischten Körper. Über den anorganischen Formen stehen die organischen oder seelischen Formen, die Pflanzen- und Tierseelen und als höchste seelische Form die intellektive Menschenseele. Über die seelischen Formen ragen hinaus die Formen der Engel und als oberste Form, in welcher das System der Formen gipfelt, die Gottheit. Die Elementarformen, die Mischformen, die Pflanzen- und Tierformen sind formae inhaerentes d. h. der Materie inhaerierende, in die Materie völlig versenkte, in ihrem Sein und Wirken an sie gebundene Formen. Die anderen Formgruppen dagegen, die intellektive Seele des Menschen, die Engel und die Gottheit, sind formae subsistentes d. h. selbständige, von der Materie unabhängig existierende oder existenzfähige Formen. Und während die Menschenseele wenigstens mit einem Teil ihrer Tätigkeiten noch in die Materie versenkt erscheint, sind die Engel und die Gottheit völlig materielose, rein immaterielle Formen. Nach der thomistischen Auffassung geht somit die gesamte Wirklichkeit restlos in den Prinzipien auf. Das gesamte Sein erscheint eingespannt und umfaßt von zwei äußersten Polen, von der materia prima als reiner Potenz, als potentia pura, und von der Gottheit als reiner Form oder reiner Wirklichkeit, als actus purus.

Dem Formelement fällt zweifellos beim Aufbau des Seins der Hauptanteil zu. Die Wirklichkeit stellt sich dar als ein System von Formen oder Entelechien, von qualitativen und dynamischen Prinzipien. Soll aber die Materie gar keine andere Bedeutung haben, als lediglich die Bühne abzugeben, auf welcher die Entelechien oder Formen auftauchen und wieder in der Versenkung verschwinden? Daß sie doch noch eine ganz andere Rolle spielt, zeigt die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip.

Materie und Form sind die Prinzipien des Wesens, die Wesenselemente. Aus ihnen wird nur die Wesens- oder Artverschiedenheit der Dinge verständlich. Nun zeigen aber die körperlichen Dinge nicht bloß

Weſens-, ſondern auch numeriſche Unterſchiede. Die eine Weſenheit iſt differenziert und vervielfältigt in einer unbegrenzten Vielheit von Individuen. So ergibt ſich für Thomas, wie für Ariſtoteles, aus der Eigenart des begrifflichen Weſens das Problem, das Sein des Einzelnen zu erklären. Worin liegt es begründet, daß Weſenheit und Individuum nicht zuſammenfallen, daß die Weſenheiten ſich in eine Reihe von Individuen zerſplittern? Hier greift Thomas auf die Materie zurück. Sie iſt Prinzip der Individuation, freilich nicht die materia prima oder communis, ſondern die materia ſignata, die materia individualis d. h. die Materie, inſofern ſie der Quantität unterliegt, die quantitativ oder die räumlich, örtlich und zeitlich beſtimmte Materie. Und ſo geht auch das quantitative Element in die thomiſtiſche Ontologie ein. Die Quantität gilt Thomas nach dem Vorgang der Araber als die erſte akzidentelle Beſtimmung der körperlichen Subſtanz. Durch ſie erhält die Materie die Fähigkeit der Teilbarkeit, der Größe, der Zahl und damit der Vielheit und Vervielfältigung. Mit der durch die Quantität vervielfältigten oder individuierten Materie werden auch die in ihr exiſtierenden Formen vervielfältigt, differenziert oder individuiert. Und ſo iſt die quantitativ beſtimmte Materie das Prinzip für die Erklärung des einzelnen Seins. Die Weſenheit wird zum Einzelnding durch das Hinzutreten der individuierenden Prinzipien, gleichſam durch Verſenkung in die Umhüllung der individuellen Materie.

Aus dieſer Auffaſſung ergibt ſich mit Notwendigkeit, daß bei den völlig immateriellen Formen, welche in keine Materie eingehen, Weſenheit und Individuum zuſammenfallen, oder daß ſolche immaterielle Formen durch ſich ſelbſt individuiert ſein müſſen. Weiterhin zieht Thomas daraus die Konſequenz, daß bei den Engeln die ſpecies nur in einem einzigen Individuum exiſtieren kann.

Die thomiſtiſche Ontologie, wie wir ſie in den Grundzügen dargelegt haben, bietet nun den Schlüſſel zum Verſtändnis der thomiſtiſchen Erkenntnislehre.

5. Die thomiſtiſche Erkenntnislehre.

Thomas hat ſich mit dem Erkenntnisproblem viel und eingehend beſchäftigt. Wie in der Ontologie, bekennt er ſich auch in der Erkenntnistheorie als einen überzeugten Ariſtoteliker. Sein Wahrheitsbegriff iſt der des ariſtoteliſchen Realismus, der die Exiſtenz der Dinge dogmatiſch vorausſetzt und von den Dingen aus die Erkenntnis konſtruiert. Wahrheit iſt die Konformität oder die Adaequation zwiſchen Intellekt und Sache. Das menſchliche Denken hat ſich nach den Dingen zu richten, ſich ihnen zu konformieren. Die Dinge ſind Regel und Maß für den Intellekt, er

wird von ihnen gemessen. Die Konformität von Intellekt und Sache erkennen, heißt die Wahrheit erkennen, und die Erkenntnis der Wahrheit vollzieht sich in der Form des Urteils. Thomas scheidet deutlich Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit. Die letztere kommt nur dem urteilenden Intellekt zu. Wahrheit dagegen im Sinne einer Konformität von Erkenntnisbild und Sache eignet auch dem auffassenden Intellekt, ja sogar dem auffassenden Sinn. Die Sinne sind wahr, insofern sie die Dinge erfassen, wie sie sind. Der Intellekt ist wahr, insofern er das Wesen der Dinge erfaßt.

Diesen aus Aristoteles geschöpften Wahrheitsbegriff ergänzt Thomas durch einen platonisch-augustinischen Gedankengang. Die Wahrheit ist zwar principaliter im urteilenden Intellekt. Aber sie ist secundario doch auch in den Dingen. Die Wahrheit der Dinge besteht in ihrer Konformität mit dem göttlichen Intellekt. Das göttliche Denken ist Regel und Maß alles Seins, und die Dinge haben sich nach diesem Maß zu richten. Da nun das menschliche Denken gemessen wird von den Dingen, die Dinge aber von dem göttlichen Maß, so wurzelt schließlich nach Thomas wie nach Augustinus die Wahrheit in letzter Instanz in der Gottheit als ihrem letzten Grund.

Aus dem realistischen Wahrheitsbegriff ergibt sich nun sofort, wie bei Aristoteles, der Begriff der Erkenntnis im Sinne einer Abbildung oder Abformung. Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach eine Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Objekt, eine Abbildung oder Nachbildung des Objekts im Subjekt. Eine genauere Erläuterung erfährt dieser Gedanke in folgenden drei Sätzen:

1. Die Erkenntnis erfordert ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt und das Sein des Objekts im Subjekt.

2. Die Erkenntnis vollzieht sich durch Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten oder durch das Mittel eines Abbildes, einer similitudo, einer Erkenntnisform. Wie mit Hilfe des Formbegriffs in der Ontologie das Sein konstruiert wurde, so wird in der Erkenntnistheorie mit Hilfe der Form die Erkenntnis konstruiert. Zwischen Seinsform und Erkenntnisform besteht das Verhältnis der Abbildlichkeit.

3. Das Aufgenommene ist in dem Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden. Damit ist gesagt, daß das Subjekt dem Erkenntnisprozeß eine gewisse subjekte Färbung gibt.

Im aristotelisch-thomistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff liegt eingeschlossen die Überzeugung von der Objektivität und Transszendenz des Erkenntnisgegenstandes. Das, was erkannt wird, sind nicht die Erkenntnisbilder, die species, sondern Gegenstand der Erkenntnis ist das Abgebildete oder Nachgebildete, die Dinge außerhalb der Seele, die Dinge an

ſich. Thomas ſcheidet genau zwiſchen Erkenntnismittel ⟨medium quo⟩ und Erkenntnisgegenſtand. Er lehnt jeden Pſychologismus und Phänominalismus ab. Denn wären die species Gegenſtand der Erkenntnis, dann gäbe es keine Erkenntnis von Dingen, ſondern nur von pſychiſchen Affektionen und Zuſtänden ⟨passiones animae⟩, und die Wiſſenſchaften hätten kein Objekt mehr. Überdies würde durch die pſychologiſtiſche und phänomenaliſtiſche Auffaſſung der Erkenntnis jede Wahrheit aufgehoben. Der Irrtum der alten protagoräiſchen Sophiſtik, daß alles wahr ſei, was einem ſo ſcheint, müßte die Folge ſein.

Wie kann aber ein ſubjektives Bild die Erkenntnis objektiver Dinge vermitteln? Die Möglichkeit einer ſolchen Vermittlung ſieht Thomas in dem Bildcharakter oder darin, daß das ſubjektive Mittel ein Abbild einer objektiv vorausgeſetzten Sache darſtellt und dieſe repräſentiert. Gibt man ſich damit zufrieden, ſo ſpitzt ſich das Erkenntnisproblem dahin zu, verſtändlich zu machen, wie das Subjekt in den Beſitz ſolcher Abbilder oder Repräſentanten der Dinge kommt. Fragen wir aber zunächſt, was wird abgebildet, oder welcher Art ſind die abgebildeten Gegenſtände?

Die ſinnlichen species bilden die Individuen ab, die Dinge nach ihren individuellen Bedingungen, nach ihren akzidentellen Beſtimmungen oder kurz die individuierte, die vervielfältigte Natur der species. Die intelligiblen species dagegen bilden die Dinge ab nach ihrem allgemeinen Weſen, die allgemeinen Naturen, die Weſenheiten der Dinge frei und losgelöſt von den individuellen oder akzidentellen Beſtimmungen. Somit ſpiegelt ſich die ganze Eigenart des Seins in der Erkenntnis wieder. Denn wie wir aus der Ontologie wiſſen, ſind die Einzeldinge die in die individuierende Materie verſenkten Weſenheiten. Die Einzelndinge werden nun abgebildet durch den Sinn, ihr allgemeines Weſen aber durch den Intellekt. Für Thomas erwächſt nun die Aufgabe zu zeigen, wie eine ſolche Abbildung durch Sinn und Intellekt möglich iſt.

Die ſinnlichen species entſtehen durch Einwirkung der körperlichen Dinge auf die Sinne. Die Sinne verähnlichen ſich mit dem einwirkenden Gegenſtand. Wie haben wir uns aber die Entſtehung der intelligiblen species oder die Abbildung des allgemeinen Weſens im Intellekt zu denken? Oder, da das Weſen in der Form des Begriffs, der Definition, erfaßt wird, welches iſt der Urſprung unſerer Begriffe? Wie kommen wir zu Begriffen, mit denen wir das Weſen der Dinge erfaſſen, die von dem Weſen der Dinge gelten? In der Geſtalt dieſer von der Pſychologie in die Logik und umgekehrt übergreifenden Fragen erſcheint das Hauptproblem der Erkenntnis für Thomas und ſeine Zeit.

Auf denſelben Punkt führt die Betrachtung der logiſchen Struktur der Erkenntnis. Wiſſenſchaft iſt für Thomas, der hier wieder Ariſtoteles folgt,

Ableitung von Konklusionen aus obersten, letzten, unbeweisbaren Prinzipien. Die abgeleiteten Sätze werden aus den Prinzipien gewonnen und durch sie begründet. Woher stammen aber die Prinzipien und ihre Elemente, die Begriffe oder Definitionen, und woher nehmen sie ihre Geltung? So stehen wir wieder vor der gleichen Frage, zu welcher uns vorhin die Erörterung des Wahrheits- und Erkenntnisbegriffs geführt hat. Die Mittelalterlichen fragen nicht, wie die Modernen, wie sind Urteile, sondern wie sind Begriffe von den Dingen möglich. Der Begriff ist für sie, wie für Sokrates, Platon und Aristoteles, das logisch erste und das Fundament für Urteil und Schluß. Daher steht auch im Mittelpunkt der thomistischen Erkenntistheorie nicht das Urteils-, sondern das Begriffsproblem, die Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe, die von dem Wesen der Dinge gelten, oder die Frage nach dem Ursprung der intelligiblen species, die das Wesen der Dinge abbilden, und auf Grund deren der Intellekt die Definition oder den Begriff formiert.

Der Platonismus aller Schattierungen lehrte nach der Auffassung von Thomas einen rein apriorischen Ursprung der species intelligibles. So ließ Plato im Menon die species angeboren sein. Augustinus führte sie auf göttliche Einstrahlung zurück. Avicenna erklärte sie für einen Ausfluß aus der letzten Intelligenz oder aus dem intellectus agens. Diesen verschiedenen Formen eines platonisierenden Apriorismus gegenüber versuchte Thomas einerseits den Begriff als eine Leistung des menschlichen Intellekts ohne Zuhilfenahme einer fremden Intelligenz verständlich zu machen, andererseits aber den Zusammenhang mit den Dingen und mit der Erfahrung zu gewinnen. Aus beiden Motiven erwächst die Thomas eigentümliche Intellekt- und Abstraktionstheorie und seine Wendung zum aristolelischen Empirismus.

Mit Aristoteles unterscheidet er in der Seele einen intellectus possibilis, einen Intellekt, der alles wird, der die species intelligibiles aufnimmt und dadurch erkennend wird, und einen intellectus agens, einen tätigen Intellekt, der die species intelligibiles aus den Phantasmen oder Anschauungsbildern abstrahiert. Wie haben wir uns aber diese Abstraktionstätigkeit zu denken? Die Phantasmen sind Abbilder der Individuen. Sie enthalten daher wie diese die Wesenheiten in sich, aber nur potenziell d. h. nicht befreit oder losgelöst von den individuellen Bedingungen. Diese Loslösung von der Hülle der individuellen oder akzidentellen Bestimmungen vollzieht der intellectus agens, indem er die Wesenheit ohne die individuierenden Prinzipien auffaßt oder betrachtet. Durch diesen Ablösungsprozeß entsteht die species intelligibilis, ein Abbild der Wesenheit, wodurch der intellectus possibilis erkennend wird und auf der Grundlage der species den Begriff oder die Definition formiert.

Wie ersichtlich, liegt die Begriffsbildung nach der thomistischen Darstellung jenseits aller Logik. Thomas entwirft unter aristotelischen Einfluß eine psychologische Theorie vom begrifflichen Erkennen. Das begriffliche Denken ist ein speculari, eine simplex apprehensio oder acceptio, eine Herausschauung des Abbildes der objektiven Wesenheit aus den Phantasmen, wobei dem Intellekt völlige Irrtumslosigkeit zukommen soll.

So unbefriedigend aber auch die thomistische Abstraktionstheorie sein mag, so enthält sie doch zwei hochbedeutsame und charakteristische Züge. Einerseits erscheint die Begriffsgewinnung als eine Leistung des menschlichen Intellekts, andererseits tritt im Gegensatz zum Platonismus der empiristische Charakter der Erkenntnis, die Abhängigkeit des begrifflichen Denkens von den Sinnen, von der Anschauung mit aller Deutlichkeit zu Tage. Es gibt kein begriffliches Denken ohne Anschauung, ohne Phantasma. Während die Platoniker im Interesse der Erkenntnis die Abkehr von den Sinnen, die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff forderten, verlangt Thomas im gleichen Interesse die Hinwendung zu den Sinnen, den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff. Die Dinge werden angeschaut nach ihren individuellen Bestimmungen, sie werden aber gedacht nach ihrem allgemeinen Wesen durch die Begriffe, die schon potenziell in den Anschauungen enthalten liegen und nur daraus entwickelt zu werden brauchen.

Das tiefere Motiv des empiristischen Einschlags in der thomistischen Erkenntnistheorie lag offenbar darin, daß Thomas auf diesem Wege die Wirklichkeitserkenntnis am besten garantiert sah. Die Begriffe gelten von der Wirklichkeit, lassen sich im Urteil von ihr aussagen, weil sie aus der Wirklichkeit abstrahiert sind, ihr nachgebildet sind. Das Einzelne, die einzelnen Anschauungen lassen sich unter die Begriffe subsumieren, weil die Begriffe aus den Anschauungen gewonnen sind. Gelten ferner die Begriffe von der Wirklichkeit, dann müssen auch die Prinzipien und die Urteile von ihr Geltung haben; denn die Prinzipien stellen lediglich Begriffsanalysen und die Urteile Verknüpfungen und Trennungen der Begriffe dar.

Daher ist auch für Thomas mit der Lösung der Frage nach dem Ursprung und der Geltung der Begriffe die Frage nach Ursprung und Geltung der Prinzipien im wesentlichen erledigt. Er bezeichnet die obersten Prinzipien mit stoisierenden Wendungen als angeboren, von Natur aus eingepflanzt, als gewisse Samen des Wissens, als Mitgift der menschlichen species, woraus sich die Tatsache ihres allgemeinen Bekanntseins, ihrer Geltung für alle Subjekte erklärt, und zieht schließlich den aristotelischen Begriff der Anlage oder Disposition, des habitus herbei. Das Angeborensein der Prinzipien versteht Thomas aber dahin, daß sie unmittelbar mit den termini oder Begriffen gegeben erscheinen. Wer die termini kennt, kennt

die Prinzipien. Sie sind reine Begriffsanalysen, analytische Urteile und darum selbstverständliche Sätze. Die termini selbst aber sind aus den Phantasmen abstrahiert. In diesem Sinne erklärt Thomas mit Berufung auf Aristoteles, daß die Prinzipien und damit auch die Wissenschaften aus den Sinnen stammen. In Konsequenz seines aristotelischen Standpunktes lehnt er die augustinische Lehre von der Prinzipienerkenntnis auf dem Wege einer göttlichen Schauung, eines göttlichen Lichtes, vollständig ab. Wir schauen die Prinzipien im natürlichen Licht unseres eigenen, von Gott geschaffenen, aus dem ersten Licht derivierten Intellekts. In diesem kausalen Sinn ist unser natürliches Licht eine Teilnahme am göttlichen Licht, eine gewisse Einprägung der ersten Wahrheit.

Die Konsequenzen der thomistischen Erkenntnistheorie mit ihrer empirischen Basis zeigen sich deutlich in der kritischen Stellung, die Thomas einnimmt in der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis immaterieller Substanzen, die er negativ entscheidet, ferner in der Frage nach den Erkenntnismethoden der Psychologie, wo er abermals im Gegensatz zu Augustinus die Möglichkeit einer Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit oder Substanz bestreitet und auf den Wege des Schlusses aus den seelischen Tatsachen oder Akten verweist. Den gleichen kritischen Standpunkt nimmt Thomas ein in der Frage nach der Möglichkeit und den Methoden der Gotteserkenntnis.

6. Die thomistische Gotteslehre.

Unter Augustins Einfluß hatte sich, wie später bei Descartes und Malebranche, die Anschauung zur Geltung zu bringen gesucht, daß die Gottheit das erste Erkenntnisobjekt und das erste Erkenntnisprinzip sei, in welchem wir alles andere schauen und beurteilen. Thomas bekämpfte diesen theologischen Apriorismus vom Standpunkt seiner Erkenntnistheorie. Nicht die Gottheit, sondern die Wesenheiten der körperlichen Dinge, sind das erste und eigentümliche Objekt unseres Intellekts. Daher führt kein anderer Weg zu Gott als der über die Kreaturen. Auch die Gotteserkenntnis muß ihren Ausgangspunkt von den Sinnen nehmen. Sie ist methodisch nur möglich auf dem Wege eines Kausalschlusses von den Sinnendingen als Wirkungen aus. Aber auch mit diesen Mitteln läßt sich eine vollkommene Erkenntnis des göttlichen Wesens nicht erreichen. Gott ist vielmehr nur insoweit erkennbar, als die sinnlich gegebenen Wirkungen einen Schluß auf ihre Ursache zulassen und der Ursache adäquat sind. Das letztere trifft aber für die Dinge und Gott nicht zu. Daher ist nur ein Teil dessen, was von Gott erkennbar ist, der menschlichen Vernunft zugänglich, ein anderer Teil dagegen überschreitet völlig ihre Kraft. Es gibt

ſomit auf dem Gebiete des Göttlichen Wahrheiten, die ſich ſtreng beweiſen laſſen, Vernunftwahrheiten, und Wahrheiten, welche die Kraft der Vernunft überſteigen, die keinem ſtrengen Beweis zugänglich ſind, Glaubenswahrheiten.

So kommt Thomas von der Erkenntnistheorie aus zur Abgrenzung von Vernunft- und Glaubenswahrheiten, von Wiſſen und Glauben. Eine erkenntnistheortetiſche Beſinnung über die Mittel und Grenzen der Erkenntnis, wie ſie vor ihm noch kein mittelalterlicher Denker mit ſolcher Schärfe angeſtellt hatte, gibt ihm das Kriterium an die Hand, zwiſchen Philoſophie und Theologie zu ſcheiden. Beide Wiſſenſchaften haben ihre eigenen Prinzipien und ihre eigenen Gebiete. Trotz aller Verſchiedenheit kann es aber zwiſchen ihnen keinen Widerſpruch geben. Denn die Prinzipien beider gehen auf dieſelbe Quelle, nämlich auf die göttliche Vernunft, zurück. Dem Objekt und der Gewißheit nach ſteht freilich die Theologie über der Philoſophie, weshalb die letztere zu erſterer im Verhältnis einer ancilla ſteht, und die Theologie über die Prinzipien der Philoſophie zu richten hat.

In der Frage nach der Beweisbarkeit der Exiſtenz Gottes bekämpfte Thomas einerſeits die ſkeptiſche Anſicht des Moſes Maimonides, der die Exiſtenz Gottes für eine reine Glaubenswahrheit hielt, andererſeits aber nahm er Stellung gegen den ontologiſchen Beweis Anſelms. Der Satz: Gott exiſtiert, iſt zwar an ſich ein analytiſches Urteil, aber nicht für uns, da wir keine Erkenntnis des göttlichen Weſens beſitzen. Überdies läßt ſich aus einem bloßen Begriff niemals auf die reale Exiſtenz ſchließen. Ein ſolcher Schluß enthält eine petitio principii.

Erſcheint es Thomas für unmöglich, aus bloßen Begriffen die Exiſtenz Gottes zu erweiſen, ſo bietet ihm ſein eigener erkenntnistheoretiſcher Standpunkt die Möglichkeit und die Mittel, einen ſolchen Beweis a poſteriori, von den Sinnendingen aus, mit Hilfe des Kauſalgeſetzes zu führen. Thomas iſt zugleich der erſte, welcher das von Ariſtoteles in ſeiner Phyſik und Metaphyſik zum Gottesbeweis geformte Material in vollem Umfang verwertet und unter Zurückgreifen auf ältere Beweisformen fünf Wege formuliert, von denen die vier erſten verſchiedene Formen des kosmologiſchen Beweiſes darſtellen d. h. von verſchiedenen Erfahrungstatſachen ausgehen und auf Gottes Exiſtenz ſchließen an der Hand des Kauſalgeſetzes und des Satzes, daß die Reihe der Urſachen nicht ins Unendliche gehen kann, während der fünfte Weg das teleologiſche Argument entwickelt.

Faßt man das Reſultat dieſer in ihrem Aufbau klaſſiſchen Syllogismenketten zuſammen, ſo ergeben ſie, daß Gott exiſtiert, daß er iſt der erſte unbewegte Beweger, die erſte Urſache, das höchſte Sein und eine zweck-

setzende, weltordnende Intelligenz. Damit sind auch schon die bedeutungsvollsten Attribute der Gottheit und die Hauptelemente zur Konstruktion des Gottesbegriffs gewonnen. Die genaue Durchführung erfolgt unter Nachwirkung neuplatonischen Einflusses auf zwei Wegen, nämlich per viam remotionis und per viam excellentiae. Das heißt, jedes Attribut muß von Gott ferngehalten werden, das eine Unvollkommenheit enthält. Andererseits muß jede Vollkommenheit Gott in höherem Maße zugeschrieben werden, da die Wirkung in höherem Maße in der Ursache enthalten ist, oder wie Thomas sich auch ausdrückt, unsere Namen und Begriffe dürfen von Gott weder univoce, noch aequivoce, sondern nur analogice ausgesagt werden.

Nach den genannten Methoden entwickelt nun Thomas hauptsächlich in Anlehnung an Augustinus und Pseudo-Dionysius und mit den Denkmitteln der aristotelischen Ontologie auf deduktivem Wege die einzelnen Bestimmungen des Gottesbegriffs. Der aristotelische Einfluß macht sich besonders bemerkbar in der Fassung der Gottheit als actus purus und weiterhin darin, daß die Glückseligkeit Gottes im Akte des theoretischen Denkens begründet gefunden wird, während dagegen platonisch-augustinische Ge- Gedankengänge bei der Bestimmung des göttlichen Willens Verwendung finden.

Gott erkennt sich selbst durch seine eigene Wesenheit. Sie ist aber auch das Mittel, um die Weltdinge zu erkennen. Gott schaut alles von ihm Verschiedene in seiner eigenen Wesenheit, in welcher die Urbilder oder die Ideen der Dinge enthalten sind. Thomas verwirft mit Aristoteles die platonische Ideenlehre im Sinne selbständiger, außerhalb des göttlichen Geistes existierender Substanzen und übernimmt die Ideenlehre in der Form, welche sie von Augustinus erhalten hatte. Die Ideen sind die Schöpfergedanken im göttlichen Geiste. Die Gottheit trägt die Weltformel, das Weltbild, die Weltordnung in ihrer Wesenheit, insofern diese nachahmbar und abbildbar durch die Dinge ist. Auf der mannigfachen Abbildbarkeit der göttlichen Wesenheit beruht die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge. Daher gibt es auch eine Vielheit von Ideen in Gott. Jede Kreatur hat ihre eigene Idee, insofern jede eine Teilhabe, eine Nachahmung der göttlichen Wesenheit darstellt.

Mit dem göttlichen Intellekt ist auch der göttliche Wille gegeben. Denn der Wille folgt stets dem Intellekt. Mit dem Willen hängt die göttliche Macht zusammen. Ihr ist alles logisch Mögliche, das Widerspruchslose, das Denkbare unterstellt. Nur eine Grenze hat die göttliche Macht, nämlich den Widerspruch, das logisch Unmögliche, das Undenkbare, das, was überhaupt kein Sein hat. Intelligenz und Wille sind die Bedingungen für das Entstehen der Welt.

7. Die thomistische Naturphilosophie und Kosmologie.

Die Grundzüge der thomistischen Naturphilosophie haben wir bereits in der Ontologie kennen gelernt. Die körperlichen Dinge bestehen aus Materie und Form. Die Formen sind die wirksamen Agentien, alles Wirken geht aus von der Form und zielt ab auf die Form. Als Träger der Wirksamkeit sind die Formen zugleich zielstrebige Prinzipien. Alles Naturgeschehen ist ein auf Ziele und Zwecke hingeordnetes, ein zielstrebiges Geschehen, getragen von den immanenten Zweckprinzipien der substanzialen Formen, aus deren natürlichen Neigungen oder Tendenzen die Gesetzlichkeit und Notwendigkeit des Naturgeschehens erklärt wird. Eine genauere Präzisierung erfährt die ontologische Grundlegung durch die Lehre von den vier Elementen und den aus ihren substanzialen Formen fließenden ersten Qualitäten: warm, kalt, trocken und feucht, welche als die nächsten Prinzipien des Wirkens angesehen werden. Weiterhin gehen in die thomistische Naturphilosophie ein die aristotelischen Definitionen von Raum, Zeit, Bewegung und das ganze aristotelisch-ptolemäische Weltbild mit der Erde als Mittelpunkt und den um sie gelagerten Gestirnsphären, wozu Thomas noch den unbewegten Lichthimmel des Empyreums fügt. Das Problem der kosmischen Bewegungen wird von Thomas in Übereinstimmung mit Plato und Aristoteles, mit dem Neuplatonismus und der arabisch — jüdischen Gelehrtenwelt dadurch gelöst, daß er für die Kreisbewegungen des Himmelskörper eine psychische und intellektuelle Kausalität fordert, sei es nun Gott unmittelbar oder seien es die Engel, die aber nicht als Formprinzipien, sondern nur per contactum virtutis Beweger der Himmelskörper sein können. Übrigens hat sich Thomas außerordentlich besonnen und kritisch gezeigt, wenn er davor warnt, die These von der Gestirnbewegung durch Engel als Wahrheit zu nehmen, da doch vielleicht die Himmelserscheinungen auch noch auf eine andere, den Menschen bisher unbekannt gebliebene Weise, erklärt werden könnten. Auf aristotelische und neuplatonische Anregungen geht die Lehre vom Einflusse der Gestirne, insbesondere der Sonne, auf das Werden und Vergehen der sublunarischen Dinge zurück, wie auch das Kontinuitätsgesetz d. h. die Ansicht von einer kontinuierlichen, alle schroffen Übergänge vermeidenden Stufenfolge des Seins, — so ist z. B. der Sinn ein verschwindend kleiner Intellekt — dem Neuplatonismus entstammt.

Die thomistische Natutauffassung trägt einen ausgesprochen dynamischen, qualitativen und teleologischen Charakter. Ihren Abschluß erfährt sie aber erst durch die Beantwortung der letzten kosmologischen Fragen nach dem Ziel und Ursprung der Welt.

Die Gottheit und die Verähnlichung mit ihr ist der letzte Zweck der

Weltdinge und ihres Wirkens. Wie aber Gott die causa finalis der Welt iſt, ſo iſt er auch ihr Prinzip, ihr Schöpfer, Regierer und Erhalter. Den Schöpfungsbegriff in Verbindung mit der Weltbildungstheorie und mit der modifizierten Ideenlehre Platos hatte bereits Auguſtinus in den Rahmen der chriſtlichen Natur- und Weltbetrachtung eingefügt. Thomas führt hier lediglich die auguſtiniſche Tradition weiter und gliedert ſie in das ariſtoteliſche Syſtem ein, inſofern die Seinsprinzipien Form und Materie der Schöpfertätigkeit Gottes unterworfen werden. Die Schöpfung iſt die Emanation des ganzen Seins aus dem Nichts d. h. unter Negierung jeglichen Subſtrats. Die von Gott geſchaffene materia prima iſt für ſich nicht exiſtenzfähig. Infolgedeſſen fällt bei Thomas wie bei Auguſtinus die Formierung der Materie mit dem Schöpfungsakt ſelbſt zuſammen. Auch in der genaueren Präziſierung des Schöpfungsprozeſſes als ein Nachbilden der göttlichen Ideen und in der Auffaſſung der geſchaffenen Welt als Abbild der göttlichen Ideenwelt folgt Thomas den Spuren Platons und Auguſtins. Ja ſelbſt die ſtoiſch-auguſtiniſche Lehre von den Samengründen, die bei der Schöpfung als ein Formſamen den Dingen eingepflanzt wurden, will Thomas nicht miſſen.

Die Weltſchöpfung iſt nicht lediglich das Werk der Intellegenz, wie die Araber lehrten. Sie iſt kein notwendiger Akt, ſondern ſie entſpringt dem freien Willen Gottes. Gott hätte auch eine andere Welt und eine andere Weltordnung und ebenſo eine beſſere Welt erſchaffen können, als die jetzige iſt.

Daß die Welt durch Schöpfung aus Nichts entſtanden iſt, iſt nach Thomas eine demonſtrative oder eine Vernunftwahrheit. Dagegen gilt dies nicht von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Entſtehung der Welt post nihilum. Wie Moſes Maimondes, leugnet Thomas die Beweiskraft der ariſtoteliſchen Argumente für die Ewigkeit der Welt. Er beſtreitet aber auch ebenſo die Beweisbarkeit der Zeitlichkeit der Weltſchöpfung. Daß die Welt einen zeitlichen Anfang genommen habe, iſt keine Vernunftwahrheit, kein demonstrabile vel scibile, ſondern wie das Myſterium der Trinität eine Glaubenswahrheit.

Wie ſchon bemerkt wurde, iſt die thomiſtiſche Naturanſicht teleologiſch gerichtet. Thomas verknüpft nun die ariſtoteliſche Naturteleologie mit der ſtoiſch-auguſtiniſch-chriſtlichen Lehre von der Providenz. Die Hinordnung der Tätigkeiten der Dinge zu einem beſtimmten Ziel, ihr Streben nach einem beſtimmten Ziel findet nach Thomas ihre Erklärung in der lex aeterna, in dem ewigen Geſetz der göttlichen Weisheit. Die faktiſche Weltordnung iſt nur die Realiſierung dieſes ewigen Geſetzes. Die Dinge haben in ihren Naturen die Determinierung zu einem beſtimmten Ziel erhalten, inſofern die ſubſtanzialen Formen natürliche Neigungen oder

Tendenzen zu beſtimmten Tätigkeiten von dem erſten Beweger eingeprägt erhalten haben. Dadurch partizipieren ſie an dem ewigen Geſetz, durch das alles geregelt und gemeſſen wird. Die in der ſubſtanzialen Form wurzelnden, von Gott eingeprägten natürlichen Tendenzen ſind die Prinzipien für das jedem Ding eigentümliche geſetzliche und notwendige Wirken. Sie ſind die Wurzeln der Naturgeſetze und der Naturordnung und zugleich das Mittel, das ewige Geſetz zu realiſieren. Die Naturgeſetze ſind ſomit in letzter Inſtanz göttliche Geſetze. Damit iſt die ganze Natur nach Sein, Beſchaffenheit, Geſetzmäßigkeit und Ordnung auf Gott zurückgeführt.

Wie die Schöpfung und Weltregierung entwickelt Thomas auch die Welterhaltung im engſten Anſchluß an Auguſtinus. Die Welterhaltung iſt ein fortwährendes Seingeben, ein kontinuierliche Schöpfung. Der erhaltende Einfluß Gottes iſt aber nicht im Sinne Avicebrons und der arabiſchen Okkaſionaliſten dahin zu verſtehen, daß die Dinge ihre eigene Kauſalität einbüßen würden, ſo daß bei Gegenwart der Dinge Gott unmittelbar und allein alles wirken würde. Thomas weiſt vielmehr den Okkaſionalismus aufs ſchärfſte ab und hält daran feſt, daß den Dingen eine eigene Kauſalität zukommt, freilich nur in Kraft und Abhängigkeit von der erſten Urſache. Wie alſo das Weltſein an Gott gebunden iſt, ſo auch das Weltwirken.

8. Die thomiſtiſche Pſychologie.

Neben der Ontologie und Erkenntnistheorie verrät die thomiſtiſche Pſychologie am ſtärkſten den ariſtoteliſchen Einfluß. Während die mittelalterliche Seelenlehre bis auf Thomas im weſentlichen auguſtiniſch-platoniſche Bahnen gegangen waren, ſchuf Thomas ein klar aufgebautes, den pſychologiſchen Stoff der Zeit verarbeitendes Syſtem der Pſychologie auf ariſtoteliſcher Grundlage. Dies erreichte er in erſter Linie durch Anwendung der ontologiſchen Grundbegriffe von Potenz und Akt auf die pſychologiſchen Probleme und ſpeziell durch konſequente Durchführung der ariſtoteliſchen Definition der Seele als Lebensprinzip und ſubſtanziale Form des Körpers. Das belebte Seiende wird auf dieſelben Prinzipien zurückgeführt wie der unbelebte Körper. Der Unterſchied liegt lediglich in der Art des Formprinzips, das Träger von Lebenstätigkeiten iſt. Entſprechend der Gruppierung der letzteren in pflanzliche, tieriſche und menſchliche Lebensbetätigungen müſſen auch drei Arten von Seelen unterſchieden werden, nämlich die pflanzliche oder vegetative, die tieriſche oder ſenſitive und die menſchliche oder intellektive Seele.

Aus der Definition der Seele als Lebens- und Formprinzip des Körpers ſchöpft Thomas die Mittel, um einerſeits das Weſen der Seele

im Unterſchied von Körper, andererſeits aber auch den engen Zuſammenhang beider verſtändlich zu machen. Als Lebensprinzip kann keine Seele ein Körper oder das Reſultat der Miſchung rein phyſikaliſcher Elemente ſein. Wenn aber auch alle Arten von Seelen unkörperlicher Natur ſind, ſo kommt doch nur der intellektiven oder menſchlichen Seele das Moment der Subſiſtenz oder der Subſtanzialität zu. Nur die intellektive Seele iſt Subſtanz, eine forma subsistens. Sie iſt aber nicht bloß vom Körper verſchieden, ſondern ſie iſt auch immateriell in dem Sinn, daß ſie als Form jede Zuſammenſetzung aus einer Materie ausſchließt. Thomas tritt damit in Gegenſatz zu der insbeſondere in der Franziskanerſchule feſtgehaltenen, auf Auguſtinus und Avencebrol zurückgehenden neuplatoniſchen Lehre einer geiſtigen Materie. Mit der Subſtanzialität und Immaterialität der Seele ſind dann die Praemiſſen gegeben, aus denen die Uvergänglichkeit oder Unſterblichkeit der Seele hergeleitet wird.

In der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele lenkte Thomas die pſychologiſchen Anſchauungen des Mittelalters in völlig neue Bahnen. Für den Dualismus der platoniſch-auguſtiniſchen Seelenlehre war die Verbindung von Seele und Körper und die Einheit des Menſchenweſens ein unbegreifliches Rätſel geworden. Thomas erkannte ſcharf die Schwächen der älteren Pſychologie. Alle dieſe Schwierigkeiten verſchwinden für ihn vom Standpunkt der ariſtoteliſchen Seelendefinition aus. Die Seele verhält ſich zum Körper, wie der Akt zur Potenz, wie die Form zur Materie. Sie iſt die ſubſtanziale Form des Körpers. Beide bilden eine ſubſtanziale Einheit wie jedes andere Naturding. Die Seele iſt für ſich keineswegs das komplette Menſchenweſen, ſondern Seele und Körper in ſubſtanzialer Einheit, wie Form und Materie, machen den Menſchen aus. Bei dieſer Auffaſtung wird die Vereinigung der Seele mit dem Körper etwas Naturgemäßes, denn die Seele braucht den Körper, um ein Menſchenweſen bilden und ſich entwickeln zu können. Weiterhin werden die Verſuche, zwiſchen Seele und Körper ein vermittelndes Glied, wie körperliche spiritus oder das Licht, einzuſchieben, überflüſſig. Denn die Form gibt durch ſich ſelbſt das Sein.

Aber nicht bloß die Vereinigungsmöglichkeit der Seele mit dem Körper wird durch Einführung der ariſtoteliſchen Prinzipien verſtändlich. Auch das tatſächliche Seelenleben ſelbſt erfährt eine durchaus veränderte Auffaſſung. Die Tätigkeiten des Empfindens, überhaupt die ſenſitiven Tätigkeiten, ferner die Gemütsbewegungen oder Affekte erſcheinen nicht mehr wie in der auguſtiniſch-platoniſchen Pſychologie als reine Tätigkeiten der Seele, ſondern als Funktionen des conjunctums, des beſeelten Körpers oder als pſychophyſiſche Tätigkeiten. Indeſſen kennt Thomas ſo wenig wie Ariſtoteles einen durchgängigen Parallelismus des Pſychiſchen und Phyſiſchen.

Es gibt vielmehr rein pſychiſche Tätigkeiten, wie Denken und Wollen, ohne jedes phyſiſche Korrelat. Denn obgleich die menſchliche Seele durch ihre Weſenheit die Form des Körpers iſt, ſo iſt ſie doch nicht wie die Tier- und Pflanzenſeele eine völlig in die Materie verſenkte und von ihr umfaßte Form, ſondern ſie ragt über ſie durch die Tätigkeiten des Denkens und Wollens hinaus.

Damit ſtehen wir vor einem der intereſſanteſten Punkte der thomiſtiſchen Pſychologie. So ſehr Thomas Ariſtoteliker iſt, darin bleibt er der auguſtiniſchen Richtung getreu, daß er nur eine einzige Seele im Menſchen und zwar die intellektive kennt, und daß dieſe Form des Körpers iſt. Dadurch werden die Schwierigkeiten umgangen, die bei Ariſtoteles in dem Verhältnis der ſenſitiven Seele zum Nus liegen. Ja Thomas geht noch einen Schritt weiter. Wie es nur eine einzige Seele im Menſchen gibt, ſo gibt es auch nur eine einzige ſubſtanziale Form. Der intellektiven Seele werden nicht bloß die Tätigkeiten der beiden anderen Seelen, ſondern auch die Leiſtungen der Elementarformen zuerkannt, ſo daß die intellektive Seele die materia prima zum Körper beſtimmt. Dieſe konſequente Durchführung des ariſtoteliſchen Formgedankens bis zur Lehre von der Einheit der Form erregte großen Anſtoß und bildete einen Streit- und Trennungspunkt zwiſchen Thomas und ſeinen Zeitgenoſſen, insbeſondere den Mitgliedern der Franziskanerſchule, welche an der Mehrheit der Formen unentwegt feſthielten.

Zu dem Repertorium der mittelalterlichen Pſychologie gehörte ſchon ſeit den Tagen Auguſtins die Frage nach dem Urſprung der Seele. Wir wiſſen, daß der große Kirchenvater zwiſchen Traduzianismus und Creatianismus keine ſichere Entſcheidung zu treffen wagte. Thomas dagegen ſtellte ſich, von anderen Gründen abgeſehen, unter Berufung auf die bekannte ariſtoteliſche Stelle, daß der Nus von außen eintrete, mit aller Entſchiedenheit auf die Seite der creatianiſtiſchen Theorie.

Nachdem wir die Hauptfragen der metaphyſiſchen Pſychologie behandelt haben, bleibt noch übrig, einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Stellung von Thomas zum empiriſchen Seelenleben. An Feinheit ſeeliſcher Beobachtung und Zergliederungskunſt reicht er an Auguſtinus nicht heran. Sein Intereſſe ging in erſter Linie auf die Herausarbeitung des ariſtoteliſchen Schemas, in das der Stagirite die ſeeliſchen Vorgänge eingeſpannt hatte. Während Auguſtinus die Seelentätigkeiten als unmittelbare Äußerungen der Seelenſubſtanz auffaßte, ſchiebt Thomas unter ariſtoteliſchem Einfluß zwiſchen Seelenſubſtanz und ſeeliſchen Akten ſeeliſche Potenzen oder die Seelenvermögen ein. So wird ſeine Pſychologie Vermögenspſychologie. Er ſcheidet nach dem Vorgang von Ariſtoteles fünf Gruppen von Seelenvermögen, nämlich die vegatativen, ſenſitiven, intellektiven, appetitiven Vermögen und das Vermögen der Ortsbewegung.

Auf dem sensitiven Gebiet unterscheidet Thomas Avicenna folgend neben den fünf äußeren Sinnen vier innere Sinne (Gemeinsinn, Immagination, vis aestimativa und Gedächtnis). Die intellektiven Vermögen spalten sich, wie wir schon in der Erkenntnislehre gesehen haben, in den intellectus possibilis und intellectus agens. In die thomistische Potenzenlehre greift sodann ergänzend ein der Begriff des habitus. Die intellektive Potenz hat zwei natürliche habitus, nämlich den habitus der obersten theoretischen Prinzipien und den habitus der obersten praktichen Prinzipien (Synderesis). Der Akt der Synderesis ist die conscientia, das Gewissen d. h. die Anwendung der ethischen Maximen auf das tatsächliche Handeln, wobei Thomas einen interessanten Beitrag zur Psychologie des Gewissens liefert.

Die Betätigung der appetitiven Vermögen hängt ab von der Tätigkeit der erkennenden Vermögen. Denn jedes Streben hat eine Erkenntnisform zur Voraussetzung. Entsprechend den sinnlichen und intelligiblen Erkenntnisformen ist ein stnnliches und intellektives Strebevermögen zu unterscheiden. Das sinnliche Strebevermögen äußert sich, wie Thomas die platonische Seelenteilung mit der aristotelischen verknüpfend lehrt, als vis concupiscibilis und vis irascibilis. Auf beiden beruht im Zusammenhang mit der vis aestimativa das Instinktleben der Tiere, das Thomas mit großem Geschick analysiert. Weiterhin werden die beiden Kräfte des sinnlichen Strebevermögens als der Sitz der Affekte oder Passionen angesehen, die Thomas sehr ausführlich, wenn auch hauptsächlich im Interesse der Ethik, behandelt und nach dem Vorgang der Stoa auf vier Grundpassionen: Freude, Traurigkeit, Hoffnung und Furcht zurückführt.

Das intellektive Strebevermögen ist der Wille. Als Aristoteliker setzt Thomas über den Willen den Intellekt, der den Willen bewegt, insofern das durch den Intellekt erkannte Gut das Ziel des Willens ist. Andererseits bewegt aber wiederum der Wille als Wirkursache den Intellekt und die übrigen Seelenkräfte. Die Willensfreiheit im Sinne der Wahlfreiheit, der Selbstbestimmung und Selbstbewegung ergibt sich für Thomas aus der Verschiedenheit der Zielsetzungen durch den urteilenden Intellekt. Die urteilende, überlegende Tätigkeit ist aber nur die eine Seite des liberum arbitrium. Die andere fällt in das Gebiet des Strebens, wodurch akzeptiert wird, was durch die Überlegung entschieden ist.

Die Lehre vom Wollen und von der Wahlfreiheit, die Psychologie der Affekte und der habitus gewinnen erst ihre volle Bedeutung und ihre feinste Ausgestaltung innerhalb der thomistischen Ethik.

9. Die thomiſtiſche Ethik.

Nirgends hat ſich die Thomas eigene Begabung der Syſtematiſierung in ſo glänzendem Lichte gezeigt, wie auf dem Gebiete der Ethik. Zwar bringt er auch hier an Material nichts weſentlich neues. Er arbeitet auch hier nur mit dem Vorhandenen, mit den Elementen der ariſtoteliſchen, der ſtoiſch=auguſtiniſchen Ethik und mit den ethiſchen Beſtandſtücken der chriſt=lichen Glaubenslehre. Aber neu und alle bisherigen Leiſtungen überragend an Umfang und Fülle der Probleme, an klarer und ſyſtematiſcher Durch=bildung ſowohl in Bezug auf die Prinzipien wie auf die Folgerungen iſt die Kombination, die Geſtalt, die er dieſem Material zu geben wußte. Er ſchuf ein Syſtem, das auf Jahrhunderte hinaus auf dem Gebiete der chriſtlichen Ethik vorbildlich gewirkt hat.

Die thomiſtiſche Ethik iſt, wie die ariſtoteliſche, auf teleologiſcher Baſis erwachſen. Alles Geſchehen in der Welt iſt ein auf Ziele gerichtetes Ge=ſchehen. Dies gilt in erſter Linie und mit Vorzug vom Menſchen. Sein Handeln iſt ein zielſtrebiges Handeln. Welches iſt nun das letzte Ziel des menſchlichen Handelns? Thomas bezeichnet in Übereinſtimmung mit Ariſtoteles, Auguſtinus und mit der ganzen antiken Ethik die Glückſelig=keit als das letzte menſchliche Ziel. Worin beſteht aber die Glückſeligkeit? Unter Berufung auf Auguſtinus und die Heilige Schrift antwortet Thomas: Die Glückſeligkeit beſteht nur in Gott allein. Damit iſt Gott als das letzte Ziel des menſchlichen Handelns beſtimmt, und als das, worin ob=jektiv die Glückſeligkeit gründet. Subjektiv oder als ſeeliſcher Zuſtand iſt ſie die Erreichung dieſes Zieles. Es fragt ſich nun, durch welches ſeeliſche Vermögen dieſes Ziel erreicht wird. Thomas erweiſt ſich wieder als Ariſtoteliker, indem er dem Intellekt und nicht dem Willen den Primat zuerkennt und die ſubjektive Glückſeligkeit in einem Akt des Intellekts und zwar des rein theoretiſchen Intellekts erblickt. Die Glückſeligkeit be=ſteht in der Erkenntnis Gottes, in der Kontemplation des Göttlichen, und als letztes und vollkommenes Glück in der Schauung des göttlichen Weſens. So weiſt die thomiſtiſche Ethik, wie die auguſtiniſche, in der Be=ſtimmung des Endzieles und des Glückſeligkeitsbegriffs auf Gott und auf das Jenſeits und bildet damit den harmoniſchen Abſchluß der thomi=ſtiſchen Weltanſchauung.

Nach Fixierung des Zieles des menſchlichen Handelns wendet ſich Thomas der Unterſuchnng der Tätigkeiten zu, durch welche dieſes Ziel erreicht wird. Dies geſchieht durch Intellekt und Wille. Aus beiden geht die menſchliche Handlung hervor. Dem entſprechend erörtert er in ein=eingehender pſychologiſcher Analyſe den Willen und die Willensvorgänge, insbeſondere das Phänomen der Willens= oder Wahlfreiheit, die ſubjektiv

als Hauptbedingung des sittlichen Handelns erscheint. Eine weitere, aber objektive Bedingung der Sittlichkeit ergibt sich bei Betrachtung der ratio und der Beziehung des Willens zu ihr. Thomas hat den Punkt erreicht, wo er die Quellen und das Wesen des Sittlichen aufweisen kann, was im engsten Anschluß an die stoisch-augustinische Ethik durch Aufnahme der lex aeterna und der lex naturalis geschieht.

Die ratio ist das erste Prinzip aller menschlichen Handlungen und zwar als Maß und Regel des Willens, nach welcher seine Güte gemessen wird. Maß und Regel des Willens ist aber die ratio, insofern ihr von Natur aus gewisse allgemeine Regeln und Maßstäbe für das Handeln, zur Unterscheidung von gut und böse eingepflanzt sind, oder insofern die Vernunft Trägerin des Naturgesetzes (lex naturalis) ist. Das Letztere wird bestimmt als eine Summe oberster, unbeweisbarer, allen Subjekten bekannter ethischer und naturrechtlicher Normen und Maximen, als deren habitus wir schon früher die synderesis kennen gelernt haben. Sie spielen auf dem Gebiete der praktichen Vernunft die gleiche Rolle, wie die obersten Prinzipien auf dem Gebiete der theoretischen oder spekulativen Vernunft. Die ratio als Trägerin des Naturgesetzes ist aber nur die regula proxima des Willens. Daß sie überhaupt Regel ist, hat sie von dem ewigen Gesetz, von der ratio divina, von welcher alle Gesetze ihren Ursprung nehmen. Das Naturgesetz oder das Licht der Vernunft ist nämlich eine Partizipation am ewigen Gesetz, eine Einprägung oder Einstrahlung, ein Derivat des göttlichen Lichtes, die imago des göttlichen Geistes. So stammt letzten Endes das Naturgesetz aus der lex aeterna, welche die oberste Regel für den Willen und das menschliche Handeln ist.

Nunmehr läßt sich das Wesen des Sittlichen und der sittlichen Handlungen leicht bestimmen. Sittlich gut ist ein Akt, der übereinstimmt mit der Vernunft und mit dem ewigen Gesetz, und sittlich schlecht ist ein Akt, der abweicht von der Ordnung der Vernunft und des ewigen Gesetzes.

So wird von Thomas nach dem Vorgange Augustins die Moral intellektualistisch und theologisch begründet. Gott ist das Ziel des menschlichen Handelns. Sein Gesetz, insofern es uns als Naturgesetz durch eine angeborene Veranlagung und mit Hilfe der Abstraktion und Begriffsanalyse zum Bewußtsein kommt, führt uns zu diesem Ziel. Damit stehen wir im Mittelpunkt der thomistischen Ethik. Thomas ist im Besitz eines objektiven ethischen Maßstabes, von dem aus er nunmehr an die Behandlung und Bewertung der Affekte und nach Einführung des Habitusbegriffs an den Aufbau seiner Tugendlehre herantritt. Ist die Grundlegung seiner Ethik augustinisch, so ist seine Affekt-, Habitus- und Tugendlehre im wesentlichen wieder aristotelisch. Mit Aristoteles unterscheidet er die dianoëtischen und die moralischen Tugenden, die er auf die vier Kardinaltugenden zurück-

führt, die wiederum vom chriſtlichen Standpunkt aus in den drei theologiſchen Tugenden eine Ergänzung finden.

10. Die thomiſtiſche Geſellſchafts- und Staatslehre.

Neben Albert und Siger von Brabant hat ſich Thomas als einer der erſten mit der Kommentierung der ariſtoteliſchen Politik beſchäftigt. Als Frucht dieſer Studien iſt die Schrift de regimine principum anzuſehen, die die Hauptpunkte der ariſtoteliſchen Geſellſchafts- und Staatslehre mit der chriſtlichen Staatsauffaſſung in Verbindung brachte. So erhielt auch die Geſellſchafts- und Staatsphiloſophie des Mittelalters, die bis Thomas faſt durchweg in Auguſtinus ihre Quelle hatte, bis zu einem gewiſſen Grade ein ariſtoteliſches Gepräge. Mit Ariſtoteles leitet Thomas den Urſprung von Geſellſchaft und Staat aus den Bedürfniſſen und Trieben der Menſchennatur ab. Der Menſch iſt von Natur aus ein animal ſociale. Die ſozialen Entwicklungsſtufen ſind die Familie, die Gemeinde und der Staat. Staatszweck iſt die Aufrechterhaltung des Friedens und der Einigkeit in der Geſellſchaft. Monarchie, Ariſtokratie und Politik erſcheinen als die guten Staatsformen. Als die beſte gilt Thomas die Monarchie, freilich nicht die abſolute, ſondern die durch gewiſſe Kautelen und geſetzliche Beſtimmungen beſchränkte Monarchie. Der Tyrannenmord iſt dem einzelnen niemals erlaubt, ebenſowenig ein privates Vorgehen gegen den Tyrannen. Nur die öffentliche Autorität des Volkes, wenn eine ſolche geſetzlich und rechtlich vorhanden iſt, kann gegen den Tyrannen einſchreiten.

Bewegen ſich die bisherigen Ausführungen im Rahmen der ariſtoteliſchen Politik, ſo kommt die chriſtliche und kirchliche Auffaſſung vom Staat zur Geltung, wenn der Fürſt als Diener und Stellvertreter Gottes betrachtet, als ein geſchöpfliches Abbild des höchſten Königs angeſehen wird, wenn ferner die Beziehungen und Aufgaben des Fürſten gegenüber dem Staat nach Analogie des Verhältniſſes Gottes zur Welt konſtruiert werden, und wenn endlich die weltliche Gewalt der geiſtlichen und der Fürſt dem Stellvertreter Chriſti untergeordnet wird.

Halten wir am Schluß Rückſchau, ſo hat ſich überall beſtätigt gefunden, was wir bei der Charakteriſtik der thomiſtiſchen Philoſophie hervorgehoben haben. Thomas ſelbſt hat der Welt keine neuen, kühnen, auf Jahrhunderte wirkenden Gedanken geſchenkt, wie Platon, Ariſtoteles und Auguſtinus. Und dennoch hat er nicht minder ſtark die Nachwelt beeinflußt, wie jene. Seine Größe und Bedeutung liegt aber nach einer anderen Seite. Er iſt der Bahnbrecher des Ariſtotelismus und der unerreichte wiſſenſchaftliche Organiſator und Syſtematiker. Ihm iſt es gelungen, ein gewaltiges, vielfach divergierendes Material, die Weisheit jener drei großen ſchöpferiſchen

Geister mit den Gedankenwerten der christlichen Glaubenslehren zur Einheit zu gestalten und in ein mächtiges System zu bannen, wie die Wissenschaftsgeschichte noch keines gesehen hatte. Das war seine Tat und seine Leistung, die durch die Geschichte der folgenden Jahrhunderte schritt, von vielen bekämpft, von ebenso vielen bewundert.

Zur Literatur.

Von Gesamtausgaben der thomistischen Werke seien genannt die Pariser Ausgabe von E. Fretté und P. Maré, 1872—1880 in 34 Quartbänden, ferner die auf Befehl des Papstes Leo XIII. veranstaltete römische Ausgabe, 1882ff. Bisher sind 12 Foliobände erschienen. — Die Literatur über Thomas ist ungemein zahlreich und mannigfaltig. Ich verweise auf ihre Zusammenstellung bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, B. II, 9. Aufl., Berlin 1905, S. 296—301. Genannt seien hier lediglich einige in den letzten Jahren erschienene Veröffentlichungen, die bei Überweg-Heinze noch keine Erwähnung finden konnten: G. Frhrr. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904 (Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. hist. Klasse d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. 1904 H. 4, S. 535—602. Behandelt wird die Stellung von Thomas zu Augustin). Derselbe, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Akademie-Rede. München 1910. J. Mausbach, Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des h. Thomas von Aquin. 1905. H. Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien. Lille 1907. P. Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas. Paris 1908. J. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande. Kempten 1908. Derselbe, Thomas von Aquin. Mainz 1910 (Weltgeschichte in Charakterbildern). Clemens Baeumker, die Europäische Philosophie des Mittelalters. Berlin und Leipzig 1909. (Kultur der Gegenwart, herausgegeb. von P. Hinneberg, T. I, Abt. V. Allg. Gesch. d. Philosophie). M. Grabmann, die Geschichte der scholastischen Methode. B. I. Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg 1909. F. Kuhn, die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Erlangen 1909. A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, 2 Bde. Paris 1910. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2e éd. Fribourg 1910. F. Wagner, das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.

GIORDANO BRUNO



Die Kulturepoche, die man nach ihrem Verhältnis zum klaſſiſchen Altertum als Renaiſſance bezeichnet, hat ohne Zweifel manche größere Denkergeſtalt hervorgebracht als Giordano Bruno. Weder der fruchtbare Tiefſinn und die originale Selbſtändigkeit eines Nikolaus von Cues, noch die unvergleichliche und bewußte methodiſche Schärfe eines Galilei ſind ihm eigen. Aber deutlicher als irgend ein anderer bringt er in Gedankenarbeit und Lebensgeſtaltung die Kulturſtimmung ſeiner Zeit zum Ausdruck. — Die Philoſophie der Renaiſſance wurzelt nicht und gipfelt nicht in den Lehren Brunos. Aber klar ſpiegelt ſich in ihnen das gewaltige Ringen der Geiſter, in deſſen Zeichen ſich der geſamte Kulturgehalt jener gährenden Übergangszeit entfaltet. Der Kampf zwiſchen der Tradition und deren Verneinung durch neue Erkenntnis- und Lebensideale beſtimmt den Begriff der Renaiſſance überhaupt. Er gibt auch dem brunoniſchen Denken das charakteriſtiſche Gepräge. Denn Giordano Bruno ſteht inmitten dieſes wogenden Kampfes. Sein Philoſophieren iſt ein unausgeſetztes und bewußtes Proteſtieren gegen einen Teil der herrſchenden wiſſenſchaftlichen Tradition und ſein Leben mit jener leidenſchaftlichen Bejahung des Perſönlichkeitsideals der Renaiſſance und mit ſeinem tragiſchen Abſchluß die ungewollte Interpretation ſeines Philoſophierens. Welches der Anteil ſeiner Gedanken an dem ſchließlichen Ausgang jenes großen Kampfes der Renaiſſance geweſen war, ob ſein Einfluß auf die Neugeſtaltung des philoſophiſchen Denkens dem Grade ſeiner gefühlsmäßigen Abneigung gegen die Überlieferung wirklich entſprach, ob er mit anderen Worten als wirklicher Reformator der zeitgenöſſiſchen Philoſophie gelten darf — das freilich iſt eine andere Frage. Es iſt im Hinblick auf Bruno die ſpezifiſche Frage des kritiſchen Hiſtorikers der Philoſophie. War die Antwort auf ſie in den einleitenden Worten zu dieſen Betrachtungen ſchon vorweggenommen worden, ſo ſoll es deren eigentliche Aufgabe bilden, jene Antwort zu begründen. Eine ſolche Aufgabe widerſpricht der Forderung hiſtoriſcher Objektivität keineswegs. Denn nur im Rahmen der großen wiſſenſchafllichen Reformbeſtrebungen der Renaiſſance läßt ſich die Eigenart des brunoniſchen Denkens begreifen. Es in dieſen Rahmen einfügen aber heißt, es zugleich an den Idealen des wiſſenſchaftlichen Denkens der Renaiſſance meſſen.

I.

Nur aus der Wechſelwirkung der philoſophiſchen Tradition und der durch die neue Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Erde um die Sonne mächtig angeregten leidenſchaftlichen Perſönlichkeit Brunos iſt deſſen Philoſophie zu verſtehen. —

In dreifacher Geſtalt tritt die Tradition an den feurigen Süd-Italiener — Bruno war 1548 zu Nola im Neapolitaniſchen geboren — heran. Sein im Alter von 15 Jahren vollzogener Eintritt in den Dominikanerorden bringt ihn zunächſt in eine unmittelbare Berührung mit der Überlieferung der römiſchen Kirche, die gerade zu jener Zeit, kurz nach der Begründung des Jeſuiten-Ordens, eine energiſche Kräftigung ihres inneren und äußeren Gefüges erfährt. Innerhalb der Kloſtermauern wirkt auf ihn ſodann die herkömmliche, in den Dienſt der mittelalterlichen Kirche geſtellte Philoſophie des Ariſtoteles. Und mit der ariſtoteliſchen Schultradition nimmt er ſchließlich auch die Lehren des ſogenannten Neuplatonismus in ſich auf, der im Mittelalter als eine weit ausgeſponnene Schulmeinung dem Ariſtotelismus, dieſen bald fördernd, bald hemmend, an die Seite tritt, um dann in der Renaiſſance den Übergang von dem ſpezifiſch mittelalterlichen zu dem eigentlich neuzeitlichen Denken vorzubereiten.

So wirkt denn auf Giordano Bruno von allen in Betracht kommenden wiſſenſchaftlichen Einflüſſen einer entfernteren Vergangenheit am unmittelbarſten die Tradition der Neuplatoniker. Denn ſie wirkt auf ihn zugleich durch das Medium der Lehren jener bedeutenden Männer, die, allen voran Nikolaus von Cues, dem philoſophiſchen Denken ſeiner eigenen Zeit die Richtung wieſen.

Die Philoſophie des ausgehenden Altertums und des Mittelalters war zum guten Teil beherrſcht von dem Problem des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt. Und den Begriffsapparat, mittelſt deſſen dieſes Problem erfaßt, dargeſtellt und gelöſt werden ſollte, lieferte in weitem Umfang der Ideenkreis des im Laufe der Zeit mannigfach umgebildeten und von den verſchiedenartigſten Gedankenelementen durchſetzten Neuplatonismus. — In unerreichbaren metaphyſiſchen Höhen und in ſchlechthin unzugänglicher Erhabenheit thront die Gottheit, das Eine ‹*τὸ ἕν*›, über der Welt. Keine Eigenſchaft teilt ſie mit den erkennbaren Dingen. Alles Sein beherrſchend und beſtimmend, ſteht ſie dennoch über jedem denkbaren Sein. Ja ſie ſteht, ihren Eigenſchaften nach betrachtet, als völlig unausſprechliches Urweſen jenſeits ſelbſt jedes Gedachtwerdens. Sie iſt Urſprung und Lenker der Vernunft, aber ſie ſelbſt iſt dem Wirkungsbereich der Vernunft entrückt, ſie iſt ſchlechthin übervernünftig. Nur das Daſein alſo und nicht auch die Eigenſchaften der Gottheit erfaßt für den Neuplatonismus die denkende Vernunft, genauer: nur daß Gott iſt und daß von dem ſeienden Gott nicht ausgeſagt werden könne, was er iſt. Alle Kategorien des denkenden Erkennens lehrten uns — im Hinblick auf die göttlichen Eigenſchaften — immer nur, was der ſeiende Gott nicht iſt, d. h. alle, an irdiſcher Erkenntnis orientierte Wiſſenſchaft von Gott beſtimmt deſſen Eigenſchaften nur »negativ«. Das erkenntnismäßige Wiſſen von Gott

iſt daher ein auf der Erkenntnis dieſer Umſtände beruhendes Nichtwiſſen. Es gebe nur ein unmittelbares Schauen Gottes, ein ſeeliges Einswerden mit Gott in jenem nur Auserwählten beſchiedenen intuitiv-ekſtatiſchen Zuſtand, in welchem die Vernunft ſchweigt und die Seele nur empfängt.

Und nun iſt es das beſtändig wiederkehrende Problem der Neuplatoniker, die als abſolut transszendent geſetzte Weſenheit Gottes dennoch in eine erkenntnismäßig begreifbare oder doch ſymboliſierbare Beziehung zur Welt zu bringen, eine Aufgabe, die ſchon aus dem, auch von der ſogenannten »negativen Theologie« niemals verlaſſenen Gedanken, daß Gott der Schöpfer, der Urſprung und das wirkſame Prinzip des erkennbaren Getriebes der Welt ſei, folgen mußte. — Den mannigfachen, unter ganz verſchiedenen hiſtoriſchen und ſachlichen Geſichtspunkten unternommenen Verſuchen, dieſes Problem zu löſen, iſt nun der Gedanke gemeinſam, daß ſich zwiſchen das in unnahbarer Jenſeitigkeit gedachte Weſen Gottes und die Welt eine Reihe von Mittelſtufen, von vermittelnden Zwiſchenweſen einfügt. Im einzelnen freilich gehen auch dieſe Lehren weit auseinander; in ihrer Geſamtheit betrachtet aber kennzeichnen ſie ſich, abgeſehen von ihrer gemeinſamen Beziehung zum klaſſiſchen Platonismus, einerſeits durch ihr Verhältnis zu dem myſtiſchen Gehalt des religiöſen Erlebens im allgemeinen, des Chriſtentums im beſonderen, dann aber und vor allen Dingen durch eine gewiſſe Tendenz, der naturaliſtiſchen Stimmung der Renaiſſance nicht nur entgegenzukommen, ſondern auch ſich ſelbſt dieſer Stimmung gemäß zu entfalten. Denn es iſt unverkennbar: ſchon in der Forderung als ſolchen, das Getriebe der Welt von der, ihren beſonderen Prädikaten nach der Welt gegenüber nur negativ beſtimmbaren Realität Gottes innerlich beherrſcht zu denken, manifeſtiert ſich ein naturaliſtiſches Element. Sollte ſich doch die göttliche Realität — mittelbar oder unmittelbar — in dem Getriebe der Welt »auswirken«. Und damit wiederum waren weitere Konſequenzen gegeben. Die Negativität der göttlichen Beſtimmtheit mußte gegenüber der poſitiven Beſtimmtheit der Welt, ſofern in dieſer die Realität Gottes ſich ausprägen ſollte, immer mehr in den Hintergrund treten. Denn iſt die Realität der Welt — wie es der Neuplatonismus wollte — ſelbſt nur ein Abglanz der Realität Gottes, dann heißt die Welt erkennen, zugleich auch Gott, obſchon nur mittelbar und nicht in ſeinem eigentlichen Weſen, erfaſſen. Es war, und zwar aus dem eigentümlichen Gedankenkreis des Neuplatonismus ſelbſt heraus, die Umwandlung der »negativen« in eine naturaliſtiſche Theologie eingeleitet.

Gewiß, nur in einer Zeit, deren intellektuellen Intereſſen von dem Streben nach Erkenntnis der Welt beherrſcht ſind, wird der Neuplatonismus dieſe Wendung zum Naturalismus hin vollziehen können. Im Altertum und im Mittelalter fehlte ihm hierfür der zureichende Grund und erſt

der Geiſt der Renaiſſance entband auch an dieſer Stelle bis dahin ſchlummernde Tendenzen. An ſich aber entſprangen ſolche Tendenzen durchaus den urſprünglichen Motiven des Neuplatonismus ſelbſt. Kraft dieſer Motive allein konnte er ja auch nur die vorherrſchende philoſophiſche Richtung der Renaiſſance werden und in weitem Umfange bleiben. — Ja, mit der Entfaltung ſeiner naturaliſtiſchen Motive erfuhr noch ein weiteres in dem Neuplatonismus vorgebildete Element eine für das philoſophiſche Denken der Zeit beſonders bedeutſame Betonung: der Gedanke der *göttlichen Unendlichkeit.* Die »negative« Theologie des Neuplatonismus gipfelte, wie wir ſahen, in der Forderung der abſoluten Realität des, nur ſeinen Eigenſchaften nach unerkennbaren Gottes. Damit aber tritt der primären und abſoluten Realität des göttlichen Prinzips die ſekundäre, jenem Prinzip erſt *entlehnte* Realität der erſchaffenen Dinge gegenüber und dieſe ſelbſt erweiſen ſich nicht nur in aller Erfahrung, ſondern vor allem in ihrer Abhängigkeit von Gott, als begrenzt und endlich. Gott hingegen iſt, weil und ſofern er *abſolute* Realität bedeutet, zugleich *unendlich.* Das aber heißt: die Vorſtellung der Unendlichkeit Gottes wird im Neuplatonismus infolge ihrer unlösbaren Verbindung mit dem Gedanken der göttlichen Realität aus einer bloßen *Verneinung* der Endlichkeit Gottes immer mehr zu einer abſolut *poſitiven* Beſtimmung.[1]

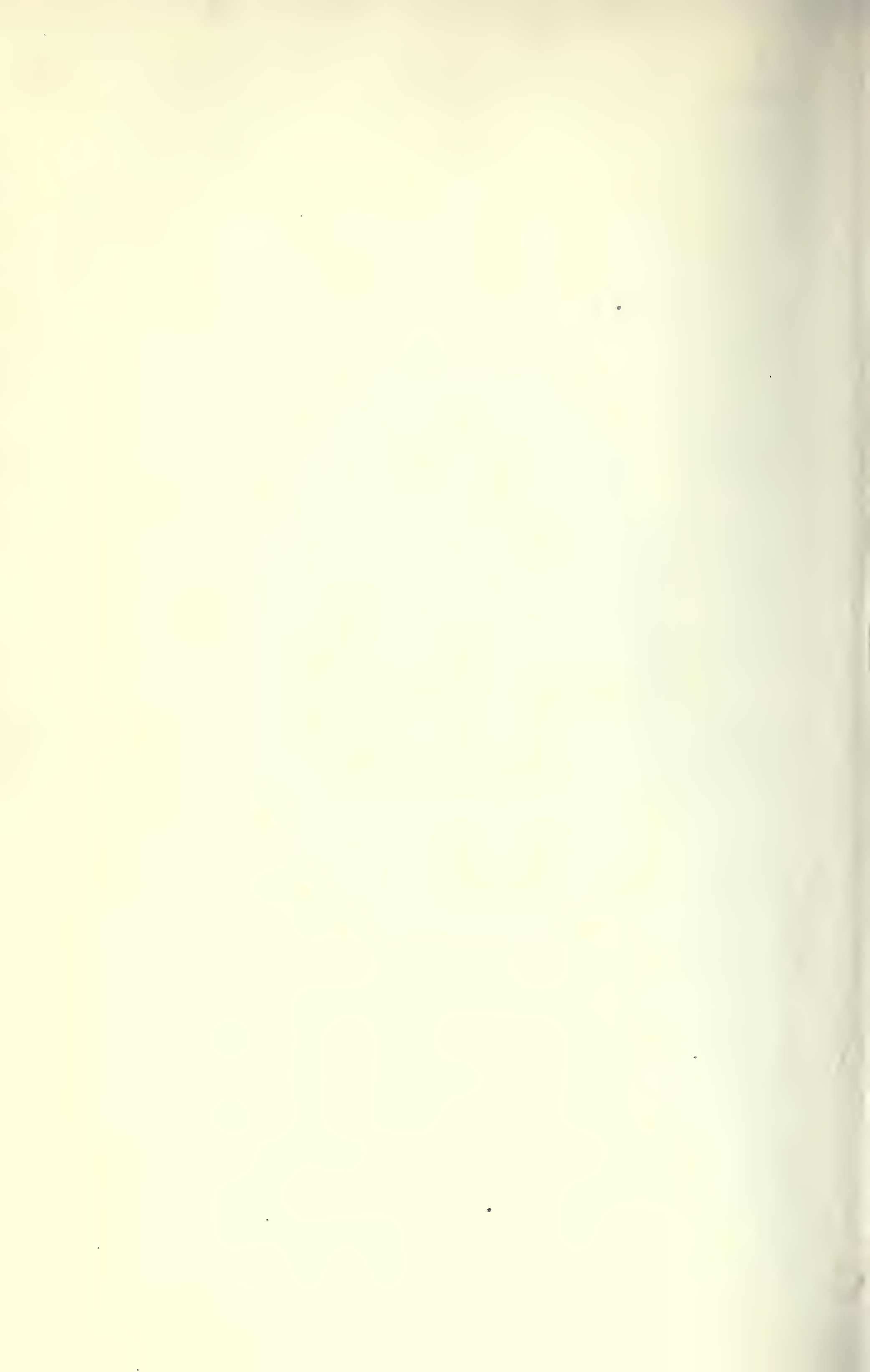
Immer mehr ward ſo die »negative« Theologie in der Konſequenz ihrer eigenen Motive überwunden. Immer klarer entfalteten ſich daneben aber auch die im engeren Sinne wiſſenſchaftlichen und die allgemein-philoſophiſchen Folgen einer poſitiven Beſtimmung der göttlichen Unendlichkeit. Denn auf eine ſolche gründet ſich nicht allein die Entwicklung des mathematiſchen Unendlichkeitsproblems in der Neuzeit, ſondern auch der ganze weitere Ausbau des Neuplatonismus der Renaiſſance. Für das erſtere war, um dieſen Punkt hier nur flüchtig zu berühren, die Möglichkeit einer poſitiven Beſtimmung des Unendlichkeitsbegriffs die allgemeinſte Vorausſetzung, unter der allein es überhaupt als ſelbſtändige methodiſche Aufgabe erfaßt werden konnte. Der Naturalismus der Neuplatoniker aber, der völlig unabhängig von den mathemathiſchen Entwicklungstendenzen des poſitiv beſtimmten Unendlichkeitsbegriffs zur Entfaltung kam, nahm kraft dieſer poſitiven Begriffsbeſtimmung nun die entſcheidende Richtung nach jener — pantheiſtiſchen — Identifizierung von Gott und Welt hin, die, wie ſich zeigen wird, zum philoſophiſchen Glaubensbekenntnis *Brunos* werden ſollte.

Nur eine unendliche Welt iſt das eines unendlichen Gottes würdige Schöpfungsprodukt. Nur in einer unendlichen Welt kann ſich ein unendlicher Gott »auswirken«. Kraft ihrer Abhängigkeit von Gott war ſchon die als endlich gefaßte Welt göttlich; ſie iſt es jetzt zugleich kraft ihrer eige-

[1] Vgl. J. Cohn, Geſchichte des Unendlichkeitsproblems. 1896. S. 54ff.



Giordano Bruno.



nen, der göttlichen gleichen Unendlichkeit: Gott ist in der Welt und die Welt ist unendlich, denn sie ist durch Gott und in Gott. — Wie der Neuplatonismus die Lehre von der »Negativität« der Bestimmungen Gottes in der stufenweisen Entfaltung seiner eigenen Gedankenmotive überwunden hatte, so überwand er auch die These von der Endlichkeit der Welt. Es war der Punkt erreicht, an dem die neuplatonische Lehre auf den hartnäckigen Widerstand der aristotelischen und der kirchlichen Tradition von einer endlichen Welt stoßen mußte, einer der zentralen Punkte, an welchen Brunos Opposition gegen die wissenschaftliche Überlieferung einsetzt.

Aber so sehr auch der Neuplatonismus in der Linie der natürlichen Entwicklung seiner Motive einer Lehre zustreben mußte, die Gott und Welt zusammenfallen ließ, so sehr klammerte er sich doch andererseits in der Konsequenz seiner Tradition an die Vorstellung der absoluten Jenseitigkeit des göttlichen Prinzips. Gott ist wohl in der Welt und die Welt selbst ist, kraft dieser göttlichen Immanenz, göttlich, ja Gott wird in der Erkenntnis der Welt auch wirklich erfaßt. Aber er wird erfaßt nur nach der einen gleichsam der Welt zugekehrten Seite seines Wesens. Er wird erfaßt, nur sofern er sich als schöpferisches und erhaltendes Prinzip in dem Dasein und in dem Getriebe der, gleich ihm und durch ihn unendlichen Welt kontinuierlich offenbart. Abgesehen von dieser Offenbarung aber bleibt er, was er der ursprünglichen Tradition des Neuplatonismus gemäß gewesen war: das absolut unnahbare, jeder Erkenntnis entrückte Weltwesen. Gott ist einzig, und er ist auch eins mit der unendlichen Welt. Aber sein Wesen erschöpft sich in dieser Identität mit der Welt nicht. Unabhängig von ihr bleibt es unfaßbar und unergründlich.

Diese Spaltung in der Bestimmung des Gottesbegriffs gehört geradezu zu dem Begriff des Neuplatonismus. Sie beherrscht, wie dieser selbst, die gesamte Philosophie der Zeit und sie bestimmt in weitem Umfang auch das philosophische Denken Giordano Brunos. Und hier ist es insbesondere eine gewichtige Unterscheidung, die an jenen Doppelgesichtspunkt in der Bestimmung der neuplatonischen Gottesidee unmittelbar anknüpfend, sich wie ein roter Faden durch die Jahrhunderte hinzieht: die Unterscheidung zwischen der »natura naturans« und der »natura naturata«. Es ist die Unterscheidung zwischen dem unergründlichen und schaffenden Wesen der Natur und dessen unbegrenzter Entfaltung in der sichtbaren Schöpfung: — genau besehen der auch bei Bruno stark in den Vordergrund tretende, naturalistisch gewandte Rest der »negativen« Gotteslehre des ursprünglichen Neuplatonismus. — Daß die gleiche Lehre, aus teilweise ganz anderen Motiven heraus, auch auf dem Boden des mittelalterlichen Aristotelismus entstanden war, erhöhte nur ihre historische Wirksamkeit und ihr sachliches Gewicht. — Mit der ganzen Energie seiner gewaltigen Persönlichkeit hatte Nikolaus von

Cues jenes Begriffspaar ſeinem Syſtem eingegliedert, und von ihm hatte es vielleicht der leidenſchaftliche, den naturaliſtiſchen Tendenzen des Neuplatonismus begeiſtert ergebene junge Mönch Bruno übernommen. — Manches wird, wenn man ſich dieſe weitausgreifenden ſyſtematiſchen Beziehungen des Neuplatonismus vergegenwärtigt, in Brunos Lehre unmittelbar verſtändlich; in lebendiger Wechſelbeziehung mit den herrſchenden Ideen erſcheint ſie, ungeachtet ihrer originalen Eigenart, als ein typiſches, die Kontinuität der geiſtigen Entwicklung nirgends verleugnendes Produkt ihrer Zeit. Denn auch Bruno hat — wie die weitere Erörterung noch ergeben wird — neben der für ſein Syſtem freilich zentralen Vorſtellung der in einer unendlichen Welt ſich auswirkenden Gottheit den neuplatoniſchen Gedanken von der abſoluten Jenſeitigkeit des göttlichen Prinzips mit allen ſeinen ſpekulativen Konſequenzen übernommen. Daß die unendliche, alles mit ihrem Weſen erfüllende Gottheit in ſich alles auch zu harmoniſcher Einheit verſchmelze; daß alle denkbaren Gegenſätze der Erſcheinung in dem Weſen des göttlichen Prinzips — was dieſes auch ſein möchte — aufgehoben ſein müßten (die Lehre alſo von der ſogenannten »coincidentia oppoſitorum«), daß die ganze Mannigfaltigkeit des Weltgetriebes kraft deſſen Zugehörigkeit zu der göttlichen Einheit, durch die allein es wird und iſt, nicht eine Summe von Teilen, ſondern ein Syſtem von Organen darſtellt, daß mithin der Welt, in der Tiefe ihres göttlichen Urſprungs und Weſens betrachtet, nicht die zufällige Einheit des Haufens, ſondern die notwendige, planvoll geſtaltete Einheit eines von dem Weſen und Geiſte ſeines göttlichen Schöpfers durchfluteten lebendigen Organismus zukomme — alles das ſind Gedanken, die auch bei Bruno, freilich eigentümlich beleuchtet von der mächtig lodernden Flamme ſeiner leidenſchaftlichen Dichternatur, wiederkehren. Ja, vielleicht hat ſelbſt in ſeiner dichteriſch-gefühlsmäßigen und im allgemeinſten Sinne des Wortes religiöſen Hingabe an den Gedanken der Unendlichkeit des göttlichen Alls das neuplatoniſche Motiv der »Ekſtasis« nur individuelle Formen angenommen. — Und auch der weltbürgerliche und univerſaliſtiſche Zug, den Bruno mit der Renaiſſance teilt, und in Leben und Gedanken zur Geltung bringt, verträgt ſich mit der Eigenart jener tiefen religiöſen Stimmung, die über der ganzen ſpekulativen Lehre des Neuplatonismus lagert. Denn nicht nur angeſichts des philoſophiſchen Gedankens der Einheit alles Seins in Gott fallen die trennenden Schranken der Konvention und Überlieferung zwiſchen Menſch und Menſch, ſondern ganz beſonders auch durch jenes Prinzip der perſönlichen, von keiner kirchlich fixierten Lehrmeinung beſtimmten Frömmigkeit, das in dem neuplatoniſchen Gedanken einer unmittelbaren, intuitiv-ekſtatiſchen Lebensgemeinſchaft mit Gott proklamiert wurde. Keine religiöſe Stimmung konnte dem, in der Geſtalt Giordano Brunos ſo kraftvoll verwirklichten,

univerſaliſtiſch gerichteten Perſönlichkeitsideal der Renaiſſance in der Tat beſſer entſprechen als die des Neuplatonismus. Der chriſtliche Gedanke von der Gleichheit aller Menſchen vor ihrem göttlichen Vater erfuhr erſt hier ſeine grandioſe theoretiſche und menſchliche Vertiefung. Der Menſch ward dem Menſchen näher gerückt nicht nur kraft ſeines ſpekulativ geforderten Verhältniſſes zum göttlichen Univerſum, ſondern auch in der Idee einer unmittelbar zu erlebenden perſönlichen Erleuchtung durch Gott. — Es iſt nur eine ſcheinbare Beſchränkung ſolcher univerſaliſtiſchen Tendenzen, in Wahrheit aber deren ſtärkſte Bejahung, daß die Philoſophen jener Zeit, allen voran Giordano *Bruno*, ſich ihrer *nationalen Sprache* zu bedienen beginnen. Denn dieſe allein dringt bis an die Herzen. Und was die Sprache an ſich nicht vermag, das ſchafft die beſondere Form ihres Gebrauchs: das Gedicht und der Dialog. In beiden erweiſt ſich Bruno als Meiſter. Gelingt es ihm dort, als dem geborenen Poeten, die Klippen des Lehrgedichts zu vermeiden und ſelbſt dem ſprödeſten Stoff Leben einzuhauchen, ſo entfalten ſich hier ſeine bedeutenden dialektiſchen Fähigkeiten. In kraftvoller Lebendigkeit, und für alles, worum er ſtreitet, ſtets die ganze Perſönlichkeit einſetzend, entwickelt er mit edlem Pathos und mit zyniſcher Derbheit, bald von »heroiſchen Leidenſchaften« erfüilt, bald wieder voller Humor, Witz und ätzender Satyre, die Gegenſätze, in welchen ſich das wiſſenſchaftliche Denken ſeiner Zeit bewegt.

Gewiß, auch die in der ſogenannten Scholaſtik als in dem Verſuche einer wiſſenſchaftlich-begrifflichen Rechtfertigung der chriſtlichen Glaubenswahrheiten hervortretende *ariſtoteliſche* Überlieferung konnte ſich den neuplatoniſchen Gedanken von der myſtiſch-ekſtatiſchen Lebensgemeinſchaft mit Gott dienſtbar machen. Denn gerade wegen ſeiner vorwiegend gefühlsmäßigen Fundierung konnte ſich dieſer Gedanke, ſofern er nur nicht ſelbſt an die Stelle der Theorie getreten war, wie in der *Magie*, im Grunde genommen mit *jeder* theoretiſchen Lehrmeinung verbinden. Man begegnet im Mittelalter denn auch der Geſtalt des ſcholaſtiſchen Myſtikers.[1] Allein typiſch iſt dieſe Verbindung nicht. Der religiöſe Gedankenkreis jeglicher Myſtik ſteht eben ſeiner Natur nach einer Doktrin mit der ſpezifiſchen Gefühlsbetonung des Neuplatonismus weit näher als den auf die verſtandesmäßige Begründung der Kirchenlehren gerichteten Beſtrebungen der mittelalterlichen Ariſtoteliker.

Nirgends freilich iſt die Komplexion der Verhältniſſe ſo groß wie hier, und was im Rahmen einer Schilderung der allgemeinen Problemlage vielleicht zutrifft, das bedarf in ſeinen konkreten hiſtoriſchen Geſtaltungen betrachtet, noch mannigfacher Berichtigung. Nur in der begrifflichen Reinheit ihrer urſprünglichen Tendenzen beſehen enthalten nämlich Neuplatonismus und Scholaſtik die geſchilderten Gegenſätze. Wo ſie ſich dagegen zu

[1] Vgl. Windelband, Geſchichte der Philoſophie, 1900, S. 217 ff.

individuell bestimmten Lehrmeinungen verdichten, dort verflechten sich ihre Motive oft bis zur völligen Unentwirrbarkeit. Die Gründe dieses Verhaltens liegen, soweit sie überhaupt theoretischer Natur sind, in der Gemeinsamkeit gewisser spekulativen Elemente, die unsere bisherige Betrachtung aus methodischen Gesichtspunkten unerörtert lassen mußte. — Denn auch mit den Theorien der aristotelischen Scholastik verknüpft den Gedankenkreis des Neuplatonismus ohne Zweifel eine ganze Reihe bedeutungsvoller Beziehungen; und auch die brunonische Philosophie unterliegt, wie das gesamte Denken der Renaissance, neben der neuplatonischen Tradition zugleich auch der aristotelischen.

Zunächst sind es hier die gemeinsamen, sachlich überaus wichtigen, wenngleich nur in den seltensten Fällen bewußt vertretenen Gegensätze zu der Philosophie Platos, was Neuplatonismus und aristotelische Scholastik einander, oft bis zur Berührung, näher rückt. — Man kann die gesamte theoretische Philosophie des Mittelalters, sofern sie dem Denken der Renaissance das Substrat seiner Entwicklung liefert, unter dem Gesichtspunkt der Wandlung betrachten, welche der Begriff der platonischen Idee im Laufe der Zeiten durchgemacht hatte. Die platonische Idee ist, in ihren sachlichen Motiven betrachtet, ursprünglich ohne Zweifel als der Inbegriff der Bedingungen gedacht, unter welchen Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst als solche stehen; als das Gesetz, dessen Forderung erfüllt sein muß, soweit eine Verbindung von Vorstellungen Erkenntnis, eine Handlung sittlich, ein Schaffen, Formen und Genießen künstlerisch sei. Das »Sein« der platonischen Idee ist der — sachlich und nicht historisch — ursprünglichen Konzeption ihres Begriffs nach die reine Funktion zu gelten und kraft dieser die weitere Funktion Geltung zu verleihen. Es erschöpft sich darin, dem, was als wahr, gut oder schön in seiner Geltung sich über die Sphäre des individuellen Meinens erheben will, die Welt zeitloser Geltung, weil sie selbst das Wesen der Idee darstellt, zu erschließen. Die platonische Idee ist nicht — so wenig wie Wahrheit, Güte oder Schönheit selbst »Dinge« sind, die »existieren« — ein »Ding«, das »ist«, sondern sie ist die rein gedankliche Voraussetzung für die Erfüllung jedes berechtigten Anspruches auf »Geltung«. Die platonische Idee ist nicht ein absolut Seiendes hinter dem, was als wahr, gut und schön Objekt der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst ist, sondern diejenige allgemeine Bedingung, welche das für wahr, gut und schön Erklärte durch die Erfüllung seiner Ansprüche auf eine von jeder individuellen Meinung unabhängige — in diesem Sinne absolute — Geltung erst zum Objekt der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst macht.

Diese primäre — erkenntnistheoretische — Bedeutung der platonischen Idee war es nun, die — nicht so ganz gegen den Wortsinn der platonischen Lehren und wohl auch in teilweiser Übereinstimmung mit zeitweiligen An-

ſchauungen Platos ſelbſt — im antiken wie im mittelalterlichen Ariſtotelismus verblaßt war. Was Plato in dem unentwegten Ringen um den logiſchen Ausbau des Begriffs der *Idee* gelegentlich als den ſymboliſchen Träger ſeiner eigentlichen Lehrmeinung benutzt hatte, das wurde für die ſpätere Philoſophie, aus ſachlichen, kulturhiſtoriſchen und perſönlichen Motiven vielfach zur Grundlage der weiteren Gedankenentwicklung. So hatte Plato im Verlaufe der ſtufenweiſen Entfaltung ſeiner Gedanken die Beziehung und den relativen Gegenſatz zwiſchen Meinen und Erkennen auch an dem Verhältnis der Klaſſe zu den ihr untergeordneten Gruppen, bezw. Individuen exemplifiziert. Die Einſicht in die Zugehörigkeit des Individuums zur Klaſſe ſymboliſiert für Plato gelegentlich objektive Erkenntnis: das erkenntnismäßige Sein des Individuums manifeſtiert ſich in deſſen »Streben« nach dem in der Gattung ſich ausprägenden Geſetz. Sofort bemächtigte ſich das ariſtoteliſche Denken und die von ihm beherrſchte Tradition dieſer Geſichtspunkte. Erkennen ward in grundſätzlichem Gegenſatz zur ganzen Problemſtellung des echten Platonismus dem *Klaſſifizieren*, die bei Plato im weſentlichen nur zur Symboliſierung einer rein logiſchen Beziehung herangezogene Vorſtellung von dem Streben des zu erkennenden Individuums nach dem Geſetz der Klaſſe der realen *Verurſachung* des Individuums durch die Norm der Klaſſe prinzipiell gleichgeſetzt. Das Symbol für die logiſche Bedingung der Erkenntnis ward hier zur realen Urſache ihres Objekts. Bedeutet aber Erkennen im weſentlichen klaſſifizieren, dann iſt nicht mehr die Mathematik, ſondern das zu ihr in ſchroffem methodiſchen Gegenſatz ſtehende erfahrungsmäßige Wiſſen, ſofern es ſich in rein empiriſcher Beſchreibung der Phänomene erſchöpft, das Ideal wiſſenſchaftlicher Betätigung. — Ein Zug der Mathematikfremdheit, um nicht zu ſagen, der Mathematik*feindſchaft* beherrſcht den Ariſtotelismus des Altertums ſowohl wie des Mittelalters. Auch G. *Bruno* iſt von dieſem Zuge, mehr als es ſeiner antiariſtoteliſchen Stimmung eigentlich entſprochen hatte, ergriffen worden. Wie ein ungewolltes Bekenntnis zu der von ihm ſo oft verdammten Tradition der Ariſtoteliker und gegen den Geiſt der ihn menſchlich ſo mächtig ergreifenden Lehre des Kopernikus klingt z. B. ſein Wort, dieſer ſei »più studioso della matematica, che della natura« geweſen. Ja, ganz beſonders deutlich offenbart ſich in den methodiſchen Einzelheiten ſeiner im engeren Sinn *naturwiſſenſchaftlichen* Meinungen der Geiſt der ariſtoteliſchen Überlieferung. Vor allen Dingen beherrſcht die *ariſtoteliſche* Auffaſſung des *Urſachen*begriffs das naturwiſſenſchaftliche Denken Brunos. Wenn die Norm der Klaſſe, um eben Geſagtes zu wiederholen, für den Ariſtotelismus die Urſache des realen Seins aller individuellen Geſtaltungen bildet, die unter die Klaſſe ſubſumiert werden können, dann fallen die Begriffe der Verurſachung und des Strebens der Einzeldinge nach Erfüllung der Forderungen ihrer

Klasse zusammen: Kausalität erscheint teleologisch, d. h. mittelst des Begriffs der Zielstrebigkeit und des Zwecks definiert. Damit aber war die für die Erkenntnislehre des Aristotelismus bezeichnende Grundlage gewonnen: alle Naturforschung erschien, ihren Prinzipien nach betrachtet, im Sinne derjenigen naturwissenschaftlichen Sonderdisziplin bestimmt, die für Aristoteles selbst im Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Interessenkreises gestanden hatte: der Biologie. Das »Hineinwachsen« der Materie in eine gattungsmäßig bestimmte Form, wie es in sinnenfälliger Weise im Organismus vor sich geht, eine Form, welche den zu bildenden »Stoff« als reale Ursache zu beherrschen scheint, ist von nun ab nicht nur der symbolische, sondern der wirkliche Repräsentant alles natürlichen Geschehens. In ihrer Funktion, zugleich Ziel und Ursache aller individuellen Existenz zu sein, wird die »Form« selbst »substanziale« Realität und in einem System von Formen, in welchem jedes Glied für jedes höhere selbst wieder »Materie« wird, gestaltet sich die gesamte Natur. So erscheint diese dem Aristotelismus in ihrer Gesetzlichkeit als ein teleologisch und deshalb zugleich real bestimmtes System von »Formen«, in welchem sich das Sein, stufenweise von Form zu Form getrieben, zur einheitlichen Gesamtheit des Weltorganismus gliedert.

In der Vorstellung dieses letzteren nun begegnet sich, wie man sieht, die aristotelische Tradition mit den naturalistischen Tendenzen der Neuplatoniker und in der den Begriff des Weltorganismus nach allen Seiten hin ausspinnenden Lehre Brunos verbinden sich naturgemäß die gemeinsamen Motive beider zu verdoppelter historischer Wirksamkeit. Ja selbst wenn Bruno aus dem Neuplatonismus die Vorstellung eines in allen seinen Teilen vom göttlichen Geiste durchwalteten Universums, die Vorstellung also von der Allbeseeltheit der Dinge als der obersten Bedingung ihres Daseins und Werdens mitbringt, so kommt ihm auch hierin der Aristotelismus mit seinem Ursachenbegriff weit entgegen. Denn die unlösliche Verbindung, in welche dieser Begriff zu der Idee des Zwecks getreten war, mußte ja von vornherein die Auffassung begünstigen, daß die der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen innewohnende Ordnung das Werk seelischer Faktoren sei. Und dieser Gedanke wiederum differenzierte sich von selbst zu der Lehre einer, je nach dem Grade der Vollkommenheit ihrer sichtbaren Leistungen gegliederten Stufenfolge jener psychischen Prinzipien selbst. Äshetische und ethische Wertgesichtspunkte vermengen sich dabei — wie es nicht anders sein kann — mit theoretischen: der »vollkommeneren« Bewegung entsprechen auch »höhere» Formen der seelischen Beweger. Nur ein ewiger Beweger aber konnte die vollkommenste Bewegung, die man ältesten, mythischen Überlieferungen zufolge in dem kreisförmigen Umschwung der Himmelskörper gesehen hatte, veranlassen; und es mußten individuell unterschiedene und in ihrer Vollendung selbst wieder gegenüber dem »ewigen Beweger«

wie gegen einander abgeſtufte Geiſter ſein, welche die individuellen Beſonderheiten der himmliſchen Bewegungen beherrſchen.

Dem geſamten Denken der Zeit waren ſolche in der ariſtoteliſchen Tradition konſequent fortgebildete Lehren eigen. Wie tief ſie wurzelten, beweiſt gerade das Beiſpiel Brunos. Es gab, wie ſich noch zeigen wird, kaum einen vehementeren Gegner der alten Lehre von dem Umſchwung der Himmelskörper um die Erde als G. Bruno. Aber mit unzweideutiger Schärfe verficht er daneben das Recht jener, auch in ihrer brunoniſchen Modifikation, echt ariſtoteliſchen Annahme der Geſtirnſeelen. Es gebe keinen Philoſophen von Bedeutung, ſo meint unſer Denker, der nicht die Welt und ihre einzelnen Sphären als belebt anſähe. »Nicht ohne eine Form des Sinns oder des Bewußtſeins, die jedoch von der oberflächlichen Philoſophie nicht bemerkt wird« — erklärt Bruno — »ballen ſich ſelbſt die Waſſertropfen zur kugelförmigen Geſtalt, die ihrer Selbſterhaltung am gemäßeſten iſt.[1]« Erſt jene grandioſe Reform der Methodenlehre, die ſich an den Namen Galileis knüpft, ſchuf hierin durch die Begründung der wiſſenſchaftlichen Mechanik grundſätzlich Wandel. Denn in genialer Verſchmelzung mathematiſcher und empiriſcher Forſchung definiert ſie Bewegung durch deren allgemeine, d. h. von der Exiſtenz und der Tätigkeit beſeelter Weſen unabhängig geltende Geſetze. Sie beſtimmt m. a. W. den Begriff der Geſetzlichkeit ſelbſt im Sinne der Forderungen reiner Geltung oder, um an oben Erörtertes anzuknüpfen, im Sinne der urſprünglichen Konzeption der platoniſchen Idee. In der Methode Galileis vollendet ſich erſt jener große Prozeß des Wiederauflebens der unverfälſchten Tradition Platos an den Problemen der exakten Wiſſenſchaft.

Giordano Bruno ſteht demgegenüber noch durchaus im Banne der mittelalterlichen Überlieferung und es gehört mit zu der tiefen Tragik ſeines an Konflikten ſo reichen Lebens, mit genialer Intuition die Feſſeln, welche dieſe Tradition für den Geiſt echter Wiſſenſchaftlichkeit bedeutet, bemerkt, ohne zugleich die wahren methodiſchen Mittel zur Befreiung von dem Zwange dieſer Feſſeln aufgefunden zu haben. Gerade deshalb aber iſt Bruno, ſo typiſch ſeine Lehren ſich dem Rahmen der Gedankenwelt auch einfügen mögen, an welche die Wiſſenſchaft der Renaiſſance hiſtoriſch und ſachlich anknüpft, dem ſtarren Schema der herkömmlichen philoſophiegeſchichtlichen Kategorien entrückt. In ſeinem Neuplatonismus wie in ſeinem Ariſtotelismus pulſiert eben der mächtige Drang einer neuen Zeit nach objektiver Erkenntnis der Natur und mit hinreißender Leidenſchaft wird alles, worin die Überlieferung Erfüllung jenes Dranges verheißt, herausgehoben und verwertet, alles, worin ſie ihn zu hemmen droht, ver-

[1] G. Bruno, Summa Terminorum Metaphysicorum. (Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta Napoli 1879—91. Vol. I. Pars. 4 S. 103 f.)

worfen und verdammt. Die geſamte wiſſenſchaftliche Tradition, ſo darf man wohl ſagen, iſt in dem philoſophiſchen Denken Brunos wirkſam und kein neuer methodiſcher Faktor geſellt ſich dem Begriffsapparat dieſer Tradition hinzu. Aber ihre einzelnen Elemente rücken bei Bruno in verſchiedene, durch den Geiſt der Renaiſſance bedingte Beleuchtung: ſie erfahren eine neue, den Forderungen der Zeit und der Perſönlichkeit Brunos gemäße Gruppierung, ſie werden zum Ausgangspunkt neuer, weitausgreifender Gedankenverbindungen und damit Gegenſtand neuer, die herkömmlichen aufhebender Wertungen.

II.

Derjenige Faktor nun, welcher in Bruno die gewaltigen Kräfte ſeiner philoſophiſchen Begabung auslöſen und ſeinem Denken damit die entſcheidende Richtung geben ſollte, war die neue Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Erde und der damals bekannten Planeten um die Sonne. Wie eine befreiende Offenbarung wirkte ſie auf den jungen, von der kirchlichen und der wiſſenſchaftlichen Tradition längſt nicht mehr befriedigten Mönch. Mit einem Schlage ſah er ſich jetzt vor das Problem geſtellt, das ſein Denken fortan beherrſchen ſollte: vor die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt unter dem Geſichtspunkt der neuen Entdeckung. — Kopernikus ſelbſt war eine ſolche Problemſtellung fremd. Denn die Abſicht des beſcheidenen Domherrn zu Thorn erſchöpfte ſich im Grunde genommen darin, in bewußter Anlehnung an jene uralten pythagoräiſchen Gedanken von der Bewegung der Erde um die Sonne eine Hypotheſe zu erſinnen, welche die beobachtbaren Bewegungen der Geſtirne leichter zu erklären geſtattet, als es die herkömmliche ptolemäiſche Lehre mit ihrer verwickelten Anordnung von Kreisbahnen vermocht hatte. Bruno gibt der kopernikaniſchen Hypotheſe, indem er an ſie mit der typiſchen Frageſtellung des Neuplatonismus anknüpft, erſt einen kosmiſchen Hintergrund und damit erſt eine neue, deren eigentliche naturwiſſenſchaftliche Abſicht und urſprüngliche methodiſche Bedeutung weit überragende Wertbetonung. Erfüllt von jener oben erörterten naturaliſtiſchen Stimmung des Neuplatonismus, welche die ſchaffende Gottheit in einer unendlichen Welt ſich auswirken läßt, erkennt er in der Theſe des Kopernikus einen ſchlagenden Beweis zugunſten jenes Gedankens und gegen die ihm zuwiderlaufende Doktrin der Ariſtoteliker von der räumlichen Endlichkeit der Welt. Plötzlich ſteht das Bild des göttlichen Univerſums, das er ſich bisher nur in den Kategorien der neuplatoniſchen Überlieferung zu denken vermocht hatte, gleichſam anſchaulich vor ſeinem geiſtigen Auge. Die Erde ward mit einem Mal in den Himmel verſetzt und damit der für die ariſtoteliſche

Physik so bedeutungsvolle Begriff des »Himmels« in seinen Grundlagen erschüttert. »Wie der Mond zum Himmel der Erde gehört, so, nicht anders, gehört die Erde zum Himmel des Mondes; wie wir zum Monde emporblicken, blicken die Bewohner des Mondes zur Erde empor.« Der Grundsatz von der Relativität jeglicher Ortsbestimmung, den ein eindrucksvolles Erlebnis schon den Knaben ahnen ließ, war gefunden. Die aristotelische Unterscheidung zwischen einer Welt über und einer solchen unter dem Monde schien vernichtet und wie von selbst knüpfte sich an diese Einsicht der Gedanke von der einheitlichen Konstitution des astronomischen Kosmos überhaupt. Nichts als ein Teil der aristotelischen Tradition widerspricht jetzt der Annahme, daß die Fixsterne »Sonnen« sind, die von bewohnten Planeten — »Erden«, sagt Bruno, gleich der unserigen — umkreist werden und daß jene kristallene, die Welt abschließende Fixsternsphäre der Aristoteliker mehr bedeute als eine willkürlich aufgerichtete Schranke. In allen denkbaren Dimensionen unendlich, aber überall durchwaltet von der Einheit einer und derselben Struktur, d. h. beherrscht von einer universellen, einen einheitlichen Plan zweckvoll realisierenden Gesetzlichkeit, sieht er jetzt den Kosmos vor sich. Die neuplatonische These von der Unendlichkeit der göttlichen Welt erfährt für Bruno in ihrer innigen Verknüpfung mit der kopernikanischen Entdeckung greifbare Gestalt und eine Art von erfahrungsmäßiger Rechtfertigung und die kopernikanische Hypothese wiederum erlangt durch ihre organische Eingliederung in das pantheistische System des naturalistisch gewandten Neuplatonismus für ihn den Gewißheitsgrad eines Glaubenssatzes. So gestaltet sich das brunonische Weltbild seiner logischen Struktur wie seinem gedanklichen Inhalte nach betrachtet, trotz seiner durchgängigen Bedingtheit durch die Tradition, zu einem durchaus selbständigen spekulativen Gebilde.

In mancher Beziehung war ja Brunos großer Lehrmeister, der tiefsinnige Nikolaus von Cues, Bruno sowohl wie Kopernikus vorausgeeilt. Aber erst bei Bruno erlangt die Verknüpfung neuplatonischer und im engeren Sinne astronomischer Gesichtspunkte ihre volle spekulative Reife. Erst Bruno ist der »Philosoph der Astronomie.«[1] Erst bei Bruno gewinnt vor allem über das astronomische Denken die spezifische Gefühlsstimmung jener Philosophie Gewalt, deren Gedankengehalt er an den kopernikanischen Lehren entwickelt.

Mit der ganzen Inbrunst der neuplatonischen »Ekstasis« versenkt er sich in den Gedanken der unendlichen Sternsysteme und in die Vorstellung ihrer Einheit in Gott. Mit der prophetischen Begeisterung des Sehers verkündet er als den Inbegriff seines Glaubensbekenntnisses die These von der Göttlichkeit der unendlichen Natur, den Satz, daß die überall von den

[1] Vgl. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. S. 28.

gleichen Gesetzen beherrschte und nach den gleichen Prinzipien gestaltete und schaffende Materie in Gott, daß Gott selbst mit der unendlichen Fülle seiner Kraft in ihr überall lebendig gegenwärtig sei, daß er nicht »einem Wagenlenker gleich die Gestirne auf ihren Bahnen herumführe«, sondern sich »als das innere Prinzip aller Bewegung« in der Natur offenbare. Mit einer Art von religiöser Hingabe erklärt er, von solchen Gedanken im Innersten bewegt, der mittelalterlich-aristotelischen Astronomie den Krieg. Im Zeichen des heftigsten Kampfes gegen jene überlieferte Astronomie, der sich für ihn immer mehr zum Kampf für die eigene Geistesfreiheit gestalten sollte, verbringt er sein ganzes weiteres Leben.

Es beweist den im innersten Kern religiösen Charakter der brunonischen Überzeugung, daß der Philosoph zunächst mit dem Vorstellungskreis der theologischen Überlieferung in Konflikt gerät. Auf Augustin gestützt, erklärt er sich z. B. gegen die kirchliche Lehre von der Trinität und für den Arianismus. Mit ungezügelter Heftigkeit vertritt er seine Meinung. Immer schwerer lastet auf dem jungen Mönch die Disziplin seines Ordens. Immer ungestümer empfindet er sie als Fessel seiner geistigen Entwicklung. Es kommt zu dem unvermeidlichen Zusammenstoß zwischen Bruno und den Hütern der überlieferten kirchlichen Ordnung. Den Folgen einer wider ihn wegen Häresie erhobenen Anklage seines Provinzials entzieht er sich schließlich durch die Flucht. Und nun erst, in den mannigfachen Wechselfällen des 16jährigen Wanderlebens, das jetzt für ihn beginnt, verwandelt sich sein bis dahin immer doch noch theoretischer Gegensatz zur theologischen Tradition in jenen leidenschaftlichen und offen bekundeten Haß gegen die Kirche, deren Organisation und deren Verkörperung im Papsttum, der fortan seine gesamte persönliche und wissenschaftliche Haltung beherrschen sollte. Kämpfend, lehrend und lernend durchwandert er halb Europa. An Fürstenhöfen und an Universitäten verficht er seine Gedanken. In öffentlichen Disputationen und vom Katheder herab verherrlicht er mit blendender Phantasie und glänzender Beredtsamkeit die neue Lehre. Weder in der Auswahl der Disziplinen, die er vertritt — er hält Vorlesungen über Theologie und Philosophie geradeso wie über Rhetorik und Physik, über die Gedächtniskunst oder über die pythagoräischen Mythen der Wiederverkörperung — noch im gelegentlichen Bombast seines Auftretens und Stils verleugnet er dabei den Geschmack seiner Zeit. Ein zweijähriger Aufenthalt in England zeitigt den größeren Teil seiner bedeutenden philosophischen Arbeiten in der Gestalt jener italienischen Dialoge und Sonetten, in welchen sich seine gewaltige Begabung in allen Farben schillernd offenbart. Alle Abstufungen, von einer kaum zu überbietenden, wohl auch seinem menschlichen Wesen eigenen, zynischen Derbheit und dialektischen Gedankenschärfe bis zu den seelenvollen Tönen

zartester Lyrik vereinigen sich hier zu einer Gesamtwirkung von eigenartigem Reiz. Seine Wanderungen führen ihn auch nach Deutschland. Hier gewährt seinen Vorlesungen, nachdem ihn aus Marburg ein Konflikt mit dem Rektor der Universität vertrieben hatte, die Hochschule Wittenbergs, des »deutschen Athens«, gastfreie Duldung. Aber schon nach kaum zwei Jahren verabschiedet er sich auch von dieser Stätte seiner Wirksamkeit in einer die deutsche Wissenschaft und Kultur begeistert feiernden »oratio valedictoria«. Nach einem kurzen Aufenthalt in Prag, der Residenz des gelehrten Kaisers Rudolf, wo er sich mit 160 gedruckten Thesen »gegen die Mathematiker und Philosophen dieser Zeit« einführt, folgt er einem Ruf als Lehrer an die neubegründete braunschweigische Universität Helmstädt. Hier entstehen seine drei großen lateinischen Lehrgedichte.[1] Aber schon nach kurzer Zeit zwingen ihn Anfeindungen zum Verzicht auf seine Lehrtätigkeit. Er reist, um die Herausgabe seiner Arbeiten zu betreiben, nach Frankfurt a. M., wo jedoch dem fremden Philosophen alsbald amtlich bedeutet wird, »daß er seinen Heller anderswo verzehren könne«.[2] In Zürich entschließt er sich einer an ihn schon früher ergangenen Einladung des Venetianers Giovanni Mocenigo nach Venedig Folge zu leisten. Er betritt dessen Haus als Lehrer der »lullischen Kunst«, um es nach einem kurzen Aufenthalt in Padua als Gefangener der venezianischen Inquisition zu verlassen, welcher er durch eine Anzeige seines Schülers verfällt. Einem an dramatischen Momenten reichen Verhör, während dessen er sich anfänglich zu dem Inhalt seiner Lehren bekennt, folgt sein Widerruf, der ihm jedoch nicht die Freiheit bringen und das Leben bedeuten sollte. Das oberste Inquisitionsgericht in Rom fordert auf Grund der ihm zugegangenen Akten von Venedig die Auslieferung des Angeklagten, die denn auch nach einigem Zögern vollzogen wird. Im Februar 1593 schließen sich hinter Bruno die Tore des Kerkers der römischen Inquisition, die ihn, da er die Abschwörung seiner Lehre nunmehr endgültig und standhaft verweigert, am 16. Februar 1600 dem Feuertod überantwortet.

In der Unabwendbarkeit dieses Ausgangs, den der Konflikt Brunos mit der Ordnung der Kirche nehmen mußte, liegt die Tragik des Ereignisses. Brunos leidenschaftlich-ungestümes Wesen steigert, besonders in den Wechselfällen seiner Wanderjahre, die Kampfstimmung, die ihn erfüllt, nicht selten zu einem zügellos-trotzigen Haß wider seine Gegner. Die große Schärfe seines Geistes wird überall umrankt und oft überwuchert

---

[1] De triplici minimo et mensura. ⟨Dem dreifach Kleinsten und dem Maß.⟩ De immenso et innumerabilibus. ⟨Vom Unendlichen und den unzähligen [Welten]⟩. De monade numero et figura ⟨Von der Zahl und der Gestalt⟩.

[2] Vgl. hierzu M. Carrière. Augsb. Ztg. 1868.

— es begegnen ſich hierbei neuplatoniſche Stimmungselemente mit perſönlichen — von Gefühl und Phantaſie. In der Hitze des unausgeſetzten Kampfes, der ſein Leben ausfüllt, vergreift der erregbare, von Eitelkeit nicht ganz freie Mann, ſich mehr als einmal in den Mitteln, wenngleich mancher Zynismus ohne Zweifel — man denke an Shakeſpeare — der Derbheit des Zeitgeſchmacks entſpringt und »viele ſeiner Ausbrüche gegen das Dogma Improviſationen teils eines redneriſchen Pathos, teils ſatiriſchen Witzes«[1] darſtellen. In dem vielen Ungemach, daß ihn, nicht immer ganz unverſchuldet, trifft, inmitten der wechſelvollen Eindrücke ſeines ruheloſen Wanderlebens und angeſichts der, einander oft ſchroff entgegengeſetzten Lebensformen der verſchiedenen Länder, in die er ſich einzufügen kaum die Zeit findet, droht nicht ſelten die Geſchloſſenheit ſeiner Perſönlichkeit Schaden zu nehmen. Aber unberührt von der Mannigfaltigkeit aller dieſer Motive bleibt eines: der unerſchütterliche Glaube Brunos die Wahrheit zu beſitzen. Hatte er ihn auch vor der venezianiſchen Inquiſition, überwältigt von der Lebensfreudigkeit ſeiner kräftig-ſinnlichen Natur abgeſchworen, ſo hat er ſich ſelbſt doch in jenem entſcheidenden Moment ſeines Lebens, der dieſem nach jahrelanger Gefangenſchaft ein Ziel ſetzen ſollte, wiedergefunden. — Und gleich Bruno hatten unſtreitig auch ſeine Richter die Konſequenz der Überzeugung für ſich. Schmeichelte ſich jener, wenigſtens zu Beginn ſeines römiſchen Prozeſſes mit der Hoffnung die Kongregation der Wahrheit ſeines philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſes überführen zu können, ſo glaubte wohl dieſe die gewaltigen Geiſteskräfte Brunos — die lange Dauer und manche Einzelheit des Verfahrens gegen ihn begünſtigen eine ſolche Vermutung — für die Verteidigung der Intereſſen der Tradition zu retten. An der Wucht der Verhältniſſe ſcheiterte das eine ſo gut, wie das andere. Hinter beiden Beſtrebungen aber verbarg ſich die tiefe und ehrliche Überzeugung der Zeit von der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwiſchen der Lehre Brunos und der chriſtlich-ariſtoteliſchen Überlieferung. Bruno ſtarb als der Märtyrer dieſer Überzeugung. — Daß eine ſolche freilich nur einen Teil der Wahrheit enthalten könne, wird für den nicht zweifelhaft ſein, der die innigen Beziehungen der neuplatoniſchen Philoſophie und der chriſtlichen Spekulation beachtet. Blieben ſie für das Verhältnis Brunos zur Kirche dennoch bedeutungslos, ſo beruhte dies — von dem perſönlichen Verhalten des Philoſophen und einigen hiſtorichen Nebenumſtänden abgeſehen — im weſentlichen auf den kopernikaniſchen Elementen ſeines Syſtems, bezw. auf dem Gebrauch, den er von der kopernikaniſchen Lehre im Dienſte ſeines naturaliſtichen Neuplatonismus gemacht hatte. Die Zumutung, den Men-

[1] Sigwart, Giordano Bruno vor dem Inquiſitionsgericht. Kleine Schriften 1889. II. Aufl. I. S. 106.

ſchen und deſſen Schickſal mit allen Werten, die an ihm haften, aus dem Zentrum der Welt auf einen entlegenen, im unendlichen Raum gleich anderen Himmelskörpern dahinfliegenden Planeten zu verbannen, und zwar nicht auf Grund einer bloßen aſtronomiſchen Hypotheſe, ſondern mit der ganzen Unerſchütterlichkeit einer religiöſen Glaubensüberzeugung — war für die Zeitgenoſſen Brunos eben noch zu groß; deren Fähigkeit, gerade an der Kühnheit jener Zumutung die Größe der Geſinnung zu meſſen, der ſie entſprungen war, noch zu gering. Das ethiſche Pathos des Gedankens von der Bewegung der Erde um die Sonne in einem unendlichen Raum ergriff eben vorerſt nur die *erleſenſten* Geiſter; dieſe freilich mit ſo geringen Ausnahmen, daß ſich ihm ſelbſt die nüchternſten Spezialforſcher nicht zu entziehen vermochten.

Aber ſo ſehr auch die Philoſophie Brunos mit ihrer Begeiſterung für die kopernikaniſche Lehre gewiſſen inhaltlichen Forderungen, ganz beſonders aber auch der allgemeinen *Stimmung* exakter Wiſſenſchaftlichkeit entſprochen haben mochte — ſie ſelbſt war *nicht* deren Produkt. Die logiſchen Motive der Wiſſenſchaft ſind eben, mögen deren Ergebniſſe mit denen Brunos noch ſo übereinſtimmen — von jenen der brunoniſchen *grundſätzlich* unterſchieden. Nicht von der *Phyſik* kam — wie wir wiſſen — Bruno, ſondern von der *Metaphyſik*. Nicht durch methodiſch fundierte Beobachtungen der natürlichen Phänomene gelangte er zu ſeinen Theſen über die Natur, ſondern mit Hülfe der in die Beleuchtung der kopernikaniſchen Hypotheſe gerückten ſpekulativen Einheitslehre des *Neuplatonismus*. Die Lehre Brunos von der Natur iſt der Inbegriff der Sätze, die ſich ihm aus der neuplatoniſchen Doktrin von einer hinter der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen ſich verbergenden weſenhaften Einheit der Natur ergeben, ſofern der Gedanke dieſer Einheit mit den Forderungen der kopernikaniſchen Hypotheſe in Einklang zu bringen iſt. — Hinter der Vielheit der Erſcheinungen ſteht für ihn die ihre ganze Realität verbürgende, ſich in ihr auswirkende, ſie daher in dieſem Sinn beherrſchende, einheitliche, dabei unendliche und deshalb göttliche Realität. Faßbar wird Bruno dieſe alles umſpannende und belebende Einheit des göttlichen Weſens in dem Gedanken einer einheitlichen und unendlichen Geſtaltung des *aſtronomiſchen* Kosmos, deſſen Struktur mit der von Kopernikus gelehrten Konſtitution unſeres Planetenſyſtems übereinſtimmt. Dabei verſchmelzen für Brunos Gefühl die Begriffe der ſich in der Natur »entfaltenden« göttlichen Realität mit der Vorſtellung der Unendlichkeit des aſtronomiſchen Kosmos und mit derjenigen ſeiner kopernikaniſchen Struktur zu *einem einzigen* Gedanken. Daher einerſeits die religiös-ekſtatiſche Hingabe Brunos an die kopernikaniſche Lehre, daher andererſeits der unleugbare naturwiſſenſchaftliche Einſchlag in ſeiner Philoſophie. Aber niemals iſt dieſer Einſchlag —

ſo unverkennbar er auch überall hervortreten mag — der Träger der wirklichen und urſprünglichen Motive der brunoniſchen Philoſophie. Denn weder das Recht einer Gleichſetzung der kopernikaniſchen Struktur unſeres Planetenſyſtems mit der aſtronomiſchen Konſtitution des Weltalls überhaupt, geſchweige denn die Rechtfertigung des Gedankens, in der einheitlichen Struktur des aſtronomiſchen Kosmos die Einheit des göttlichen Weſens erfaſſen zu können, ſchöpft der Philoſoph aus eigentlich wiſſenſchaftlicher Forſchung oder aus der logiſchen Analyſe des Begriffs einer ſolchen. Dieſes Recht iſt für Bruno überhaupt nicht Gegenſtand eines wiſſenſchaftlichen Beweiſes. Es iſt ihm letzten Endes mit jenem neuplatoniſchen Glaubensbekenntnis geſetzt, das in der Theſe gipfelt, daß Gottes Realität, »Weſenheit und Gegenwart in allem und über allem iſt« — und zwar auf »unſagbare Weiſe.«[1]

Auch die wiſſenſchaftliche Forſchung als ſolche ſtrebt freilich die Mannigfaltigkeit der Natur in der Einheit ihres Begriffs zu umſpannen. Aber ſie tut dies nur unter ganz beſtimmten, von den neuplatoniſchen grundſätzlich unterſchiedenen Vorausſetzungen. Und nur ſofern dieſe grundſätzlichen Unterſchiede hinter dem Übereinſtimmenden relativ zurücktreten, begegnen ſich gelegentlich die Ziele der forſchenden Wiſſenſchaft mit denjenigen Brunos.

Die prinzipielle methodiſche Abſicht jeder naturwiſſenſchaftlichen Forſchungsarbeit iſt nämlich das Aufſuchen ſolcher Beziehungen zwiſchen den den Sinnen ſich darbietenden Erſcheinungen, welche den Anſpruch auf allgemeine, von den ſubjektiven Umſtänden des Beobachters unabhängige Geltung erheben können. Solche Beziehungen ſind Naturgeſetze. Naturgeſetze ſind mithin nicht übermächtige Weſen hinter und über den Erſcheinungen, die von ihnen »beherrſcht« werden, ſondern eine allgemeingültige, oder doch Allgemeingültigkeit fordernde »Ordnung« ihrer Beziehungen. Erweiſt ſich die Kenntnis einer ſolchen Ordnung aus der einer anderen ableitbar, ſo iſt damit die letztere als die »allgemeinere« beſtimmt. Auch die Allgemeinheit der Naturgeſetze bedeutet mithin nicht Grade der Gewalt oder des Realitätswertes, ſondern auch ſie iſt der Ausdruck einer rein logiſchen Beziehung, gleich der etwa, welche die Abhängigkeit eines — ſpezielleren — mathematiſchen Lehrſatzes von einem anderen — dem allgemeineren — normiert. Die Naturwiſſenſchaft verknüpft die Erſcheinungen in der logiſchen Einheit der Naturgeſetze, die Metaphyſik hingegen — und zu dieſer gehört die neuplatoniſch-brunoniſche Einheitslehre — in der Vorſtellung einer hinter den Erſcheinungen und ihrer naturgeſetzlichen Ordnung ſtehenden Realität. — Schon dieſe wenigen Bemer-

[1] Bruno, Zum Protokoll der Inquiſition. Docum. venet. XI. 353. (Herausg. v. Domenico Berti).

kungen — eingehendere Erörterungen würden umfangreiche erkenntnistheoretiſche Erwägungen erfordern — genügen, um das oben berührte Verhältnis Brunos zu einer wirklichen Wiſſenſchaft von der Natur näher zu beleuchten. Brunos ganzes Sinnen geht auf die Erfaſſung der hinter der geſetzlichen Ordnung der Natur ſtehenden, göttlichen Einheit.[1] Daß ſie für ihn tatſächlich nur in der Natur und durch die Natur, zu der ſie ſich entfaltet, möglich wird, ändert hieran nichts. Wohl aber beſtimmt dieſer Umſtand Brunos Verhältnis zur Naturwiſſenſchaft; denn er ſchafft die Vorausſetzungen für ein gelegentliches Zuſammengehen der brunoniſchen und der wiſſenſchaftlichen Einheitstendenzen: Bruno ſowohl, wie die ſpätere wiſſenſchaftliche Forſchung vertreten den Gedanken, die Konſtitution unſeres Planetenſyſtems ſei ein Spezialfall der allgemeinen, den ganzen aſtronomiſchen Kosmos durchdringenden Ordnung. — Aus dieſer Übereinſtimmung fließt eine ganze Reihe weiterer. Die Sonnennatur der Fixſterne, die unbegrenzbare Zahl der möglichen Sonnenſyſteme, die Relativität jeglicher Ortsbeſtimmung, und damit die Beſeitigung der Vorſtellung von einem Mittelpunkt des Weltalls, die Einteilung der Geſtirne, auch der nicht ſichtbaren, in leuchtende und beleuchtete, in »Sonnen« und »Erden«, die Möglichkeit einer Mehrheit bewohnter Welten ſind ſolche Übereinſtimmungen. Ja, in der Bemerkung Brunos, daß die Himmelskörper im Raume frei ſchweben, gehalten nur durch ihre gegenſeitige Zugkraft, klingt unzweideutig ſchon das galileiſch-newtoniſche Motiv von der allgemeinen Gravitation an. Und doch ſind — wie geſagt — alle dieſe Übereinſtimmungen, gemeſſen einerſeits an dem Begriff wiſſenſchaftlicher Forſchung, andererſeits an den ſpezifiſchen Tendenzen Brunos, d. h. in einem tieferen und prinzipiellen Sinn des Wortes, nur zufällig. Bruno drängt ſich der Gedanke, die Konſtitution unſeres Planetenſyſtems ſei ein Spezialfall der vollendetſten, göttlich-allgemeinen, den ganzen aſtronomiſchen Kosmos durchdringenden Ordnung, als der Ausdruck ſeiner metaphyſiſchen Überzeugung von dem einen, in allem wirkſamen Weltgrund, letzten Endes doch nur intuitiv auf. Dieſe Überzeugung zerlegt ſich ihm gleichſam in jene Sätze; ſie ſind im weſentlichen die unmittelbaren Folgerungen, die ſich ihm aus der metaphyſiſch und gefühlsmäßig fundierten, durch die Kenntnis der kopernikaniſchen Hypotheſe nur näher beſtimmten Idee der Einheit des aſtronomiſchen Kosmos ergaben. Der forſchenden Wiſſenſchaft hingegen ſind ſie das Produkt einer methodiſchen Einſicht in das Verhältnis logiſcher Abhängigkeit, bezw. der Identität zwiſchen der kosmiſchen Geſetzlichkeit und der unſeres Sonnenſyſtems. Eine ſolche Einſicht hat — ſoweit ſie überhaupt abſchließbar iſt — den ganzen methodiſchen Apparat wiſſenſchaft-

[1] Vgl. hierzu auch Bauch, Studien zur Philoſophie der exakten Wiſſenſchaften, Heidelberg 1911. S. 74.

licher Forſchung und deſſen ganze Fülle an mathematiſchen und an experimentellen Geſichtspunkten zur Vorausſetzung, Geſichtspunkte, unter welchen allein Einheit der Natur mit jenem logiſchen Syſtem der Geſetzlichkeiten zuſammenfällt, das die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in allgemeingültiger Weiſe beſtimmt. Nichts von einem ſolchen methodiſchen Apparat aber findet ſich bei Bruno. Und ſelbſt da, wo der Philoſoph ſeine Theſen durch ſcheinbar wiſſenſchaftliche Erwägungen zu erhärten ſucht oder wo er ſpeziellere Fragen der kosmiſchen Phyſik in origineller und teilweiſe unſtreitig zutreffender Weiſe erörtert — wie etwa die Probleme der Sonnenflecke, der Bewegung der Kometen, des Funkelns der Fixſterne, der Mitbewegung der Luft mit der Erde — iſt das treibende Motiv ſtets der metaphyſiſche Einheitsgedanke ſeines Neuplatonismus.

Nur unter ſolchen Geſichtspunkten kann auch Brunos oft erörterte Lehre von der Entwicklung beurteilt werden. Sie bedeutet für ihn den unendlichen, in immer neuen Bildungen ſich realiſierenden Prozeß des Strebens der Einzeldinge nach der göttlichen Vollkommenheit, eines Strebens, das ſelbſt nur den Ausdruck der Gegenwart des Alls im Einzelnen, des göttlichen Prinzips im Endlichen darſtellt. Aus ſolchen Gedanken quillt ſchließlich auch Brunos grandioſer Optimismus: eine Welt, die von Gott erfüllt, zu Gott ſtrebt, iſt ihrem innerſten Weſen nach gut.

Nur in einem beträchtlich reduzierten Sinn des Wortes kann nach allem dem von einer »Vorwegnahme« der Reſultate ſpäterer, poſitiver Forſchung durch Bruno die Rede ſein, wenn ſonſt Forſchung ein methodiſch begründetes Verhalten bedeutet. Brunos Naturwiſſenſchaft beſchränkt ſich denn auch im weſentlichen, ſofern ſie nicht gerade zu kopernikaniſchen Problemen in Beziehung ſteht, auf die Geltendmachung überlieferter, hier zumeiſt ariſtoteliſcher Geſichtspunkte und es iſt der denkbar größte Gegenſatz zwiſchen brunoniſcher und moderner Naturwiſſenſchaft, wenn z. B. jene die Körper an ihrem jeweiligen »natürlichen« Ort, zu dem ſie hinſtreben, weder »ſchwer«, noch »leicht« ſein läßt. In ſolchen Theſen offenbart ſich die gerade von der poſitiven Wiſſenſchaft mit dem ganzen Aufwand ihrer methodiſchen Kräfte bekämpfte Vorſtellung, daß alles natürliche Geſchehen aus dem Streben des »Stoffes« zur »Form«, der individuellen Geſtaltung zur Norm ihres »Weſens« erklärt werden müſſe; daß nicht das mathematiſche Geſetz des Geſchehens, ſondern die, deſſen »natürliches Weſen« darſtellende »ſubſtanziale Form« den wahren Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Naturerkenntnis bilde. Wo exakte Wiſſenſchaftlichkeit durch logiſche Analyſe der Erſcheinungen die allgemeingültige, mathematiſch definierte Ordnung der Beziehungen erkennen will, die jene ungeachtet ihrer individuellen Beſonderheiten beherrſcht, um ſo die Erſcheinungen ſelbſt in der logiſchen Einheit dieſer Ordnung zum Begriff der Natur zu

verknüpfen; — dort iſolierte geradezu die ariſtoteliſche Tradition des bruno-niſchen Zeitalters die Phänomene grundſätzlich voneinander. Iſt doch für ſie jede einzelne Erſcheinung als ſolche der Repräſentant einer ſpeziellen und individuellen Geſetzlichkeit, deren Träger eben jene »ſubſtanziale Form« darſtellt, zu welcher die einzelne Erſcheinung, um ſein zu können, was ſie iſt, »hinſtrebt«. Die »individuellen Subſtanzen« der Ariſtoteliker ſind als die Zweckurſachen der individuellen Geſtaltung der Erſcheinungen gedacht. In Wahrheit freilich iſt ihr Begriff das Produkt einer Umdeutung der beobachtbaren Eigenſchaften der Phänomene zu realen, die Phänomene ſelbſt geſtaltenden Kräften, d. h. er iſt das Ergebnis einer unkritiſchen Verdoppelung der Erfahrung ſelbſt. Die vollſtändige Iſolierung, die dem Einzelfall unter ſolchen Umſtänden droht, vermeidet der Ariſtotelismus nur mit Hülfe des ſchon früher erwähnten Gedankens von jener Stufen-folge der »ſubſtanzialen Formen«, deren Prinzip wiederum die auf bloßer Vergleichung der Fälle beruhende, ſich auf deren Ähnlichkeit gründende Zuſammenfaſſung des Einzelnen zu Klaſſen und Gruppen bildet. Die »ſubſtanziale Form« des Individuums iſt eben dann für die der Klaſſe, durch welche jene beherrſcht wird, »Materie«. — In dieſer Wendung, die den Ariſtotelismus einerſeits zu einem grandioſen, in ſich abgeſchloſſenen, nach Zweckurſachen gegliederten metaphyſiſchen Syſtem macht, um ihn andererſeits ſcheinbar ganz in den Dienſt der reinſten empiriſchen Forſchung zu ſtellen, liegt das Geheimnis ſeiner unvergleichlichen hiſtoriſchen Wirkung. Auch Bruno zollte dieſer den Tribut. Nicht logiſch, ſondern metaphyſiſch, d. h. den nicht analyſierten Begriff einer ſubſtanziellen Realität vorausſetzend, iſt die von ihm gelehrte Einheit der Natur; nicht mathematiſch, ſondern in dem methodiſch leerſten Sinn des Wortes, empiriſch iſt für ihn das Prinzip ihrer Erforſchung; nicht mechaniſch iſt daher Brunos Naturwiſſenſchaft, ſondern durch und durch teleologiſch. — Gewiß, jener naturaliſtiſche Neuplatonismus, der im Begriff der »genaturierten Natur« ⟨natura naturata⟩ Gott und Welt zuſammenfallen läßt, verdeckt vielfach die ſpezifiſch ariſtoteliſchen Elemente im Denken Brunos. Ja, es iſt ohne Zweifel eine direkte und gewollte Abſage an den Ariſtotelismus, wenn Bruno »Form« und »Materie« als eine unteilbare Einheit aufzufaſſen lehrt. Wie tief aber trotz deſſen die ariſtoteliſche Überlieferung auch in Bruno nachwirkt, das zeigt nicht nur ſeine ſchon erwähnte, übrigens auch von vielen ſeiner Zeitgenoſſen geteilte Lehre von der Beſeeltheit der Geſtirne, das zeigt vor allen Dingen auch der für ſein Syſtem ſo bedeutungsvolle Begriff der Monade. Denn in dieſem begegnen und durchkreuzen ſich neu-platoniſch-pantheiſtiſche und ariſtoteliſche Gedankenelemente.

Monaden ſind individuelle Subſtanzen. Aber ſo gewiß es außer Gott nichts gibt und geben kann und Gott in allem iſt und wirkt, ſind auch die Mo-

naden göttlich, ſie ſind hinter den Erſcheinungen als deren weſenhafte Realität ſtehende, d. h. metaphyſiſche Faktoren, individualiſierte Daſeinsformen der einzigen, göttlichen Subſtanz. Jeder Einzelgeſtaltung entſpricht eine Monade, aber jede Monade iſt nur der individualiſierte Ausdruck und Träger jener unendlichen, göttlichen Alleinheit, die ſich in ſichtbarer Weiſe in der Einheit und Unendlichkeit des aſtronomiſchen Kosmos offenbart. Monaden ſind »Kontraktionen« der Gottheit. Und wie Gott, das ewig wirkende Prinzip der Welt, Leben bedeutet, ſo iſt die Welt in allen ihren Teilen kraft der Individualiſierung Gottes in den Monaden von Leben durchflutet. – Die Monade iſt alſo der metaphyſiſche Ausdruck der individuellen und doch wieder univerſellen Seinsart der Einzeldinge. Monaden ſind, wie das göttliche Prinzip ſelbſt, das ſich in ihnen individualiſiert, ihrem Seinswerte nach unveränderlich. Nur in ihren Erſcheinungsweiſen, nicht aber in ihrem eigenen ſubſtanziellen Weſen verändern ſie ſich. – Wo nun alles, ſeinem innerſten Weſen nach betrachtet, lebt, da ſind auch Leben und Tod nur relative Gegenſätze: Werden und Vergehen, Entſtehung und Untergang ſind eines und dasſelbe auf dem an ſich unerforſchlichen Urgrund der unendlichen Einheit Gottes, der »monas monadum«. – Nur relativ entgegengeſetzt ſind denn auch Seele und Leib des Menſchen. Denn die Monade iſt als das göttlich-lebendige Urweſen der Einzelgeſtaltungen weder körperlicher, noch geiſtiger Natur allein: ſie iſt, wie ihr göttliches Urprinzip ſelbſt, beides zugleich. Grad- nicht aber Weſensunterſchiede ſcheinen hier für Bruno vorzuliegen. Die Seele iſt die »regierende« Monade, die, einem Zentrum vergleichbar, andere Monaden um ſich gruppiert. Nichts an der Realität ſelbſt, ſondern nur das genannte Verhältnis ändert ſich im Tode. Denn unendlich, wie ihr göttlicher Urquell ſelbſt, iſt das weſenhafte Sein der Monaden.

Unter ſolchen Geſichtspunkten aber gewinnt auch die brunoniſche Theſe von der Göttlichkeit der Materie tiefere Bedeutug. Auch die Materie iſt nichts finſteres und totes, dem Leben abgewandtes oder gar entgegengeſetztes, denn auch ſie iſt von der Urkraft des göttlichen Weſens durchflutet. Es gibt keine Materie – ſo lautet die ariſtoteliſch gefärbte Wendung desſelben Gedankens bei Bruno – der nicht das Streben nach der »Form« innewohnte. – In ſolchen Anſchauungen wurzelt Brunos oft, zuſtimmend oder tadelnd, erörterte Verherrlichung der Materie, auf die nun auch ein Schimmer jener höchſten ethiſchen und künſtleriſchen Werte fällt, welche der Philoſoph – hierin durch Plato beſtimmend beeinflußt – in dem Gedanken der vollkommenſten Realität Gottes vereinigt. Solche Geſichtspunkte entſcheiden auch über den vielbeſprochenen »Materialismus« Brunos. Bruno iſt ohne Zweifel Materialiſt. Nur iſt ſeine Materie nicht die der »Materialiſten«. Nicht nur, daß er den Begriff der Materie zu-

nächſt in deſſen allgemeinſter Bedeutung, d. h. im ariſtoteliſchen Gegenſatz zur »Form« gebraucht — wie etwa auch der Dichter von ſeinem »Stoffe« ſpricht[1] — der Vertreter der Monadenlehre wird ſich vor allen Dingen niemals zu den atomiſtiſchen Konſequenzen des Materialismus bekennen dürfen. Denn Atome ſind nicht, wie Monaden, Individuen. Ja, gerade in ihrem Gegenſatz zu allem individuell geſtalteten liegt ihr ganzer methodiſcher Sinn. Monaden ſind miteinander verglichen innerlich individualiſierte und nicht bloß räumlich differenzierte Einheiten.[2] Die Einheit der Monaden in Gott iſt nicht die Einheit einer räumlichen Summe, ſondern der der Glieder eines Organismus in deſſen Keim vergleichbar. Gewiß, oft genug iſt der römiſche Atomiſt Lukrez der Gewährsmann Brunos. Aber der Tendenz ſeiner Motive nach und mit ſachlichem Rechte nur inſoweit als ihm Lukrez die herkömmlichen, ſtoiſchen und ariſtoteliſchen Lehren von der Endlichkeit der Welt zu überwinden hilft. Es iſt für Brunos Stellung zum Materialismus ebenſo bezeichnend, wie konſequent, daß er mit ſeiner Philoſophie, der Motive ſeiner Haltung augenſcheinlich vollauf bewußt, nicht an die antike Atomiſtik, ſondern an jene tiefſinnigen Gedanken eines Xenophanes und Parmenides anknüpft, auf deren ſpekulative Einheitslehren der ſpätere Materialismus der Antike ſelbſt erſt zurückweiſt.

Auch Bruno freilich ſpricht von dem Atom. Allein deſſen Begriff erſcheint hier einmal ganz und gar auf dem ſpekulativen Hintergrund der Monadenlehre und belaſtet mit allen Schwierigkeiten dieſer metaphyſiſchen Konzeption, dann aber, und zwar in Gemeinſchaft mit dem Monadenbegriff ſelbſt, im Rahmen einer von mathematiſchen Erwägungen allerdings berührten, den Forderungen exakter Wiſſenſchaftlichkeit ſich aber dennoch grundſätzlich entziehenden Überlegung. — Wie die Monade — ſo lehrt nämlich Bruno — das metaphyſiſch Elementare, ſo ſei das Atom das phyſiſch, der Punkt das geometriſch »Kleinſte«. Der Begriff des mathematiſchen »Minimums« alſo iſt es, der ſich hier — Bruno folgt auch darin den Spuren unmittelbarer Vorgänger — der Vorſtellung des Atoms ſowohl wie des Begriffs der Monade zu bemächtigen ſtrebt. Und doch verbürgen auch dieſe mathematiſchen Tendenzen dem brunoniſchen Atombegriff nicht das für einen wiſſenſchaftlichen Gebrauch erforderliche Maß der Exaktheit. Es liegt dies zunächſt an dem metaphyſiſchen Einſchlag jener Tendenzen. Noch iſt für Bruno der Begriff des Minimums viel zu ſehr verknüpft mit dem Gedanken der »coincidentia oppoſitorum«, d. h. noch erhält jener Begriff ſeine ſpezifiſche Färbung durchaus von der metaphyſiſchen Überzeugung, daß Gott

[1] Kuhlenbeck, Giordano Bruno, ſein Leben und ſeine Weltanſchauung. Anhang zu des Autors deutſcher Ausgabe des »Spaccio della bestia trionfante« 1899. S. 367.

[2] Vgl. u. a. auch Kuhlenbeck, a. a. O

mit der ganzen Fülle ſeines Weſens auch im »Kleinſten« gegenwärtig ſei. — Aber auch rein logiſch betrachtet, erhebt ſich das Minimumprinzip Brunos nicht zu der Höhe wirklicher mathematiſcher Vollendung. Denn das mathematiſche Minimum iſt eine rein begriffliche Setzung, deren ganze methodiſche Kraft — welches auch ihr, hier nicht näher zu erörternder Inhalt ſein mag — geradezu in dem prinzipiellen Gegenſatz zu dem Gedanken einer ſinnlich-phantaſiemäßig vorgeſtellten Strecke liegt.[1] Es iſt nicht die kleinſte, noch ſichtbare oder vorſtellbare Größe, ſondern eine rein gedanklich definierte Geſetzlichkeit, die durch keinerlei wirkliche oder mögliche Anſchauung beſtimmt wird. Es iſt ein Produkt des Denkens. Gerade dies aber iſt es für Bruno nicht. Nur tatſächlich, nicht aber auch grundſätzlich entzieht es ſich hier dem Bereich der Anſchauung. Noch haftet ihm prinzipiell der Charakter der Wahrnehmbarkeit an, noch beſitzt es, da die Möglichkeit der Berührung mit anderen erwogen wird, räumlich-extenſive Prädikate. Noch iſt es hier ein Ergebnis der Einbildung.

Die Folgen dieſes Verhaltens reichen weiter als es für den erſten Moment ſcheinen mag. Denn ſie beſtimmen Brunos prinzipielles Verhältnis zu dem Begriffspaar Verſtand und Sinnlichkeit, ſie wirken vor allem entſcheidend zurück auf ſeine Stellung zu Mathematik und mathematiſcher Naturwiſſenſchaft. Denn ſo entſchieden auch Bruno gerade an dem Problem des Unendlichen den Gegenſatz von Sinnlichkeit und Verſtand betont, ſo wenig erhält doch dieſer Gegenſatz bei ihm ſeine grundſätzliche wiſſenſchaftliche Beſtimmung. Das Unendliche gilt ihm zunächſt als das, »nicht ſinnlich wahrnehmbare«, d. h. es ſteht für ihn prinzipiell auf einer Stufe mit dem, »was nicht direkt und gegenwärtig gegeben, ſondern räumlich und zeitlich von uns getrennt iſt.« Das Urteil und die Entſcheidung aber über dieſes letztere kommt nach Bruno dem »Verſtande« zu.[2] Nun iſt klar, daß es ſich hierbei nur um einen uneigentlichen, von der Phantaſie noch nicht ſcharf genug getrennten Begriff des Verſtandes handeln kann. D. h. noch iſt für Bruno Verſtand nicht identiſch mit Erkenntnis im ſtrengſten Sinn. Noch iſt ihm »Verſtand« ein Sammelnamen für alles das, was jenſeits der Sphäre des »Sinnlichen« gelegen iſt. Noch ſcheidet ſich nicht innerhalb jener Sphäre das begrifflich gedachte von dem anſchaulich vorgeſtellten. Mag daher Bruno gelegentlich auch, ganz im Geiſte einer exakten Begriffsbeſtimmung, vor einer Verwechslung des Unendlichen mit der Summe des Endlichen warnen, immer wieder drängt ſich ihm jene eben erörterte phantaſiemäßige Beſtimmung dieſes Begriffs in den Vordergrund. Unter ſolchen Umſtänden aber verliert nicht nur der Gegenſatz von Verſtand und Sinnlichkeit ſeine ganze methodiſche Schärfe, es rückt

[1] Vgl. Caſſirer a. a. O. 370.

[2] De l'infinito universo e mondi I, Op. ital. 307 f.

vor allen Dingen das Unendlichkeitsproblem in einen gedanklichen Zusammenhang, der seine Verwertbarkeit im Dienste exakter Wissenschaft von vornherein in Frage stellt. Und noch eine andere Seite hat das Unendlichkeitsproblem bei Bruno. »Wer das Unendliche vermittelst der Sinne zu erkennen verlangt, gleicht einem, der die Substanz und das Wesen mit den Augen erblicken will.« Nicht nur phantasiemäßig vorgestellt ist also bei Bruno das Unendliche, es steht zugleich auch mit dem Gedanken einer hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verborgenen wesenhaften Realität der Dinge, es steht mit dem Neuplatonismus Brunos auf dem gleichen logischen Niveau: das Unendlichkeitsproblem ist für Bruno zugleich eine Frage der Metaphysik. Auf doppelte Weise erscheint es mithin dem Interessenkreis exakter Wissenschaftlichkeit entrückt, so gewiß diese allgemeingültige, d. h. gedachte Beziehungen zwischen den Erscheinungen selbst, ohne Rücksicht auf deren wesenhafte Realität erstrebt.

Der Philosophie Brunos ist der Geist exakter Wissenschaftlichkeit überhaupt fremd, denn sie kennt im Grunde genommen dessen eigentlichen methodischen Exponenten nicht: den Begriff. Was nämlich die Zeit Brunos, der aristotelischen Tradition getreu, so nennt, das ist nicht jenes allgemeingültige logische Symbol, wie es etwa die mathematisch-mechanische Theorie eines Vorgangs, bezw. deren symbolisch abgekürzte Formel darstellt, sondern das Produkt einer Zusammenfassung des Gemeinsamen durch die Einbildungskraft in der Vorstellung der das Einzelne als Zweckursache beherrschenden Gattung. Der Begriff ist hier als ein Ergebnis der Abstraktion eine Funktion der Erinnerung und nicht des Denkens. Seine Allgemeinheit ist eine Folge inhaltlicher Verschwommenheit und nicht, wie bei dem wissenschaftlichen Begriff, der Ausdruck schärfster, womöglich mathematischer Bestimmtheit; er ist je nach der Anzahl der ihm entsprechenden Objekte und nach dem Grade seiner »Abstraktheit« allgemein; er ist aber im Hinblick auf seine unlösbare Beziehung zu Phantasie und Erinnerung nicht allgemeingültig. Er verhält sich zu dem wissenschaftlichen Begriff wie ein schwankendes Erinnerungsbild zu einem mathematischen Theorem.[1] Auch die Klassenvorstellung freilich erhält im Rahmen der aristotelischen Überlieferung den Schein der allgemeinen Gültigkeit durch ihre Koinzidenz mit der als Zweckursache aufgefaßten »substanzialen Form«. Allein auch nur den Schein der allgemeinen Gültigkeit. Denn jene Koinzidenz selbst liegt — ihrem Begriff nach schon — jenseits des Gebiets wissenschaftlicher Begründbarkeit, das über die Sphäre einer logisch bestimmten Ordnung der Phänomene niemals hinausreicht. Die Vorstellung der »substanzialen Form« ist eben metaphysisch, d. h. sie verdeckt den Mangel eines wissenschaftlichen

[1] Vgl. Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. 1892.

Geſetzesbegriffs durch die »occulte« — wiſſenſchaftlich prinzipiell nicht definierbare — »Qualität« eines Scheinbegriffs vom »Weſen« der Dinge. In ſolchen Sphären bewegt ſich mit ſeinem Unendlichkeitsgedanken noch Bruno. Noch hatte er es nicht vermocht, ihn zum wiſſenſchaftlichen Begriff, d. h. zum Inſtrument der Erforſchung jener geſetzlichen Ordnung zu geſtalten, die den Verlauf der natürlichen Vorgänge als eine zwiſchen deren Gliedern beſtehende Beziehung beherrſcht. — Und noch eine zweite Konſequenz hat für die Erkenntnislehre Brunos deſſen ariſtoteliſche Auffaſſung des Begriffs. Gerade, weil der exakte naturwiſſenſchaftliche Begriff das allgemeingültige Symbol ſinnlich wahrgenommener Vorgänge darſtellt, iſt er der Natur ſeiner methodiſchen Funktion nach auf Sinnliches bezogen. Wie immer ſich dieſe Beziehung auch des Näheren beſtimmen mag, eine vom Sinnlichen gänzlich abgeſonderte, zugleich aber den geſamten Inhalt der ſinnlichen Erfahrung dennoch erſchöpfende reine Begriffswiſſenſchaft gibt es nicht. Sinnliche Erfahrung durch begriffliche Verarbeitung auf die Höhe logiſcher Allgemeingültigkeit zu bringen — das gerade iſt ja die Aufgabe der exakten, mathematiſchen Naturwiſſenſchaft.[1] Und man darf wohl behaupten: Je größer einerſeits das in Angriff genommene Erfahrungsgebiet, und je vollendeter andererſeits deſſen logiſch-mathematiſche Geſtaltung, umſo vollkommener zugleich der naturwiſſenſchaftliche Begriff. Der Grad der Verſchmelzung jener Bedingungen iſt geradezu das Maß ſeiner wiſſenſchaftlichen Exaktheit. — Und deshalb dient die ſcharfe Trennung von Verſtand und Sinnlichkeit bei Bruno nichts weniger als den Intereſſen wirklicher Naturforſchung. Vielmehr bedingt ſie jene in unkritiſchem Sinne erfahrungsmäßige, empiriſtiſche Einſchätzung, bezw. Überſchätzung der Wahrnehmung, die genau beſehen der Aufhebung wiſſenſchaftlicher Forſchung überhaupt gleichkommt. »Die Objekte der Empfindung ſind wahr . . . nach dem ihnen gleichartigen, beſonderen und eigentümlichen Maße, das ſelbſt als wandelbar und veränderlich anzunehmen iſt.«[2] Und für geradezu unmöglich erklärt es einmal Bruno »von ſinnlichen Inhalten eine allgemeine Beſtimmung und Definition geben zu wollen.« Gerade eine ſolche aber und nichts anderes bedeutet exakte Wiſſenſchaft.

In doppelter Hinſicht wächſt ſomit der Geiſt dieſer über die Tendenzen Giordano Brunos hinaus. Sie befreit einerſeits die Erfahrung aus der Umklammerung durch metaphyſiſche Vorſtellungen und ſie erhebt Erfahrung andererſeits durch die methodiſche Verſchmelzung von »Verſtand« und »Sinnlichkeit« in der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft zur Höhe ihrer theoretiſchen Vollendung. Dies war Bruno gegenüber die erkenntnistheo-

[1] Vgl. hierzu Caſſirer, Subſtanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910. S. 313.

[2] De minimo. Op. lat. I. 3. S. 191 ff.

retiſche Leiſtung *Galileis*, und Brunos Abſtand von dieſer Leiſtung und von deren Konſequenzen beſtimmt ſeine Stellung innerhalb der wiſſenſchaftlichen Philoſophie. Der Ariſtoteliker Bruno kennt eben den exakten Begriff des Naturgeſetzes, der, wenigſtens für die hier in Frage kommende Problemkonſtellation, mit dem des Begriffs ſelbſt zuſammenfällt, noch nicht. Bezeichnet er auch gelegentlich ganz im Geiſte echter Wiſſenſchaftlichkeit die Natur als das »Geſetz«, nach dem die Dinge »ihren eigenen Lauf vollenden«,[1] ſo bleibt der Begriff doch andererſeits, und zwar gerade in *entſcheidenden* Zuſammenhängen, mit jenen grundſätzlichen erkenntnistheoretiſchen Mängeln behaftet, die ſich aus der ſcheinbar ſo ſchroffen Gegenüberſtellung von Denken und Sinnlichkeit ergeben. — Bruno iſt freilich ein viel zu guter Kenner Platos, deſſen Ideenlehre ihn wie ſo viele ſeiner Zeitgenoſſen begeiſtert, um nicht gelegentlich auch die treffendſten Bemerkungen über die logiſche Eigenart der Mathematik, im beſondern der Geometrie, zu machen. Aber er iſt dabei doch wiederum viel zu ſehr Ariſtoteliker, um nicht doch dem wahren Geiſte mathematiſchen Denkens völlig fremd gegenüberzuſtehen. Denn nicht nur, daß er, unter Berufung auf den »Verſtand«, den mathematiſchen Grundbegriff des »Jrrationalen«, wie alles »Unmeßbare«, grundſätzlich ablehnt[2] — es geſtaltet ſich für ihn, wahrſcheinlich auch unter dem Einfluß neupythagoräiſcher Motive, die logiſche Struktur der Mathematik zugleich zum Ausdruck geheimnisvoller Kraftwirkungen. So übernimmt er z. B. von älteren Autoren den für ſein ganzes Verhältnis zu den methodiſchen Grundlagen der exakten Wiſſenſchaften ſo bezeichnenden Begriff einer »mathematiſchen Magie«. — Und genau in dem entſprechenden Rahmen bewegten ſich ſchließlich auch Brunos *logiſche* Reformgedanken. Auch hier offenbart ſich wieder die tiefe Tragik ſeines ganzen wiſſenſchaftlichen Schickſals: die leidenſchaftlich gefaßte Überzeugung von der Unzulänglichkeit des Hergebrachten und andererſeits die aus ſeiner philoſophiehiſtoriſchen Stellung ſich notwendig ergebende Unfähigkeit, den Bann der Tradition zu brechen. Bruno knüpft mit ſeinen Beſtrebungen um die Reform der Logik an die aus dem 13. Jahrhundert ſtammende phantaſtiſche Lehre des Spaniers Raymundus *Lullus*, der auf mechaniſch-maſchinelle Weiſe Wortkombinationen herſtellen, ſich ſo von der herkömmlichen logiſchen Methode emanzipieren und auf dieſer Grundlage Entdeckungen machen wollte, an. Als Lehrer der »lulliſchen Kunſt«, die er unermüdlich und wohl auch relativ ſelbſtändig zu entwickeln ſucht, erntet er allerorts Lorbeeren. Gewiß, er verfeinert ja auch dieſe, bedeutſame Entwicklungstendenzen der Logik freilich noch in primitivſter Form ſymboliſierende »Kunſt« zu einer beſonderen Gedächtnismethode und zu einer Art von Kombinationsrechnung, die ſich in

[1] De immenſo. Lib. VIII. Cap. IX. Op. lat. I. 2. S. 310.

[2] Vgl. hierzu Caſſirer, Erkenntnisproblem I. S. 363f.

ihren Motiven mit gewiſſen logiſchen Reformbeſtrebungen einer viel ſpäteren, ja unſerer *eigenen* Zeit mannigfach berührt. Aber, was ihm dabei fehlt, iſt die Kraft der Initiative, welche derlei Reformgedanken den Geiſt exakter Wiſſenſchaftlichkeit verliehe. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der metaphyſiſchen Gebundenheit ſeines philoſophiſchen Denkens, die ihn in der Erkenntnis ſelbſt nur einen Abglanz der ſchaffenden Urkraft des Univerſums, »eine ſymboliſche Nachahmung desſelben urſprünglichen Prinzips, aus deſſen Grunde die Natur hervorgeht«,[1] erblicken läßt. Alle Übereinſtimmung von Intellekt und Wirklichkeit in der Tatſache der Erkenntnis iſt für Bruno der Effekt eines gemeinſamen Urſprungs des Intellekts und der Dinge aus dem an ſich unergründlichen Schoße der alles durchwirkenden göttlichen Urkraft.

Denn wie ſehr ſich auch dieſe im Weltall zur »natura naturata« entfalten und offenbaren mag, ſie ſelbſt iſt ihrem eigentlichen weſenhaften Sinn nach, d. h. als »natura naturans« betrachtet, auch für *Bruno* ſchlechthin jenſeitig und übervernünftig. Die Grundmotive der »negativen« Theologie begleiten eben, wenngleich mit ſehr verſchiedener Intenſität und Akzentuierung, die ganze Entwicklung des brunoniſchen Denkens. Und dieſes ſelbſt bietet, gleich ſeinem Gegenſtande, dem göttlichen Urprinzip in allen ſeinen Wandlungen zwei Seiten dar: es manifeſtiert ſich einerſeits in dem Gedanken einer Offenbarung Gottes durch das von ſeinem Geiſte erfüllte Weltall und andererſeits in der Idee der unergründlichen metaphyſiſchen Erhabenheit des göttlichen Prinzips. Alles quillt aus ihm hervor und alles kehrt in ſeinen Schoß zurück, denn Gott ſelbſt iſt alles; aber die Vernunft vermag, wo ſie ſein Weſen zu ergründen ſucht, doch nur deſſen Abſtand von den Beſtimmungen des endlichen Wiſſens zu erfaſſen. — Das war die Metaphyſik, an die Bruno hiſtoriſch und ſachlich anknüpft, mit deren Hülfe er gewiſſe Seiten der gelehrten Tradition ſeiner Zeit zu überwinden glaubte, deren eigene tradionellen Mängel aber bei Bruno im weſentlichen dennoch erhalten geblieben waren. Die Stellung des Philoſophen zum Werke des Kopernikus ändert hieran nichts. Denn der Kopernikanismus — und dies wiederum beſtimmt ſein Verhältnis zur wiſſenſchaftlichen Aſtronomie — iſt in die urſprünglichen Motive der brunoniſchen Metaphyſik organiſch eingegeliedert. Es war die Metaphyſik, für die zu kämpfen dem Philoſophen, der hiſtoriſchen und der kulturellen Situation zufolge, in deren Mitte er ſtand, zugleich eine Forderung der *ſittlichen Freiheit* geworden war.

In dieſem Kampfe erſt erringt ſich Bruno den Begriff der ſittlichen Perſönlichkeit mit ihren, alle individuellen Intereſſen und Werte überragenden *kosmiſchen* Geſichtspunkten. Denn, gleichwie ihm die phyſiſche Struktur

[1] Caſſirer, a. a. O. 347.

des Kosmos auf dem bedeutſamen Hintergrunde der alles umſpannenden göttlichen Daſeinsfülle erſchienen war, wie ihm durch die Vermittlung der kopernikaniſchen Lehre alles Irdiſche ins *kosmiſche* hinauswächſt, ſo verwandeln ſich ihm auch die ſittlichen Werte aus menſchlichen in kosmiſch-göttliche und damit in univerſelle. Sittlich ſein heißt für Bruno dem den Kosmos durchwaltenden Geſetz der göttlichen Vernunft gemäß ſein. Unter dieſen, höchſten, Geſichtspunkten erweitert ſich für ihn ſo die individuelle Perſon zur überindividuellen *Perſönlichkeit*. Und der Begriff der letzteren wiederum, ob ihn nun Bruno ausdrücklich konzipiert haben mochte oder nicht, iſt nur der Ausdruck jenes platoniſchen Gedankens vom Zuſammenfallen der höchſten logiſchen, ethiſchen und äſthetiſchen Werte in der Erhabenheit der einzigen, göttlichen Realität. »Sowie die wahre Philoſophie zugleich Muſik und Poeſie und Malerei iſt, ſo iſt auch die echte Malerei zugleich Muſik und Philoſophie, die echte Poeſie zugleich ein Ausdruck und Bildnis der göttlichen Weisheit.«[1] Und ſo wollte Bruno, ſelbſt dichtend, im tiefſten Sinne zugleich Philoſoph ſein.

Das Menſchliche und Erfahrungsgemäße in ſeiner Eigenart zu bejahen und es dabei dennoch in die Beleuchtung des Univerſellen zu rücken — dies iſt das an Bruno der allgemeinen Stimmung der Renaiſſance gemäße. Denn überall will dieſe, ſie mag ſich deſſen bewußt geworden ſein oder nicht, zu überindividuellen Werten vordringen; auch — und ganz beſonders — im *Sittlichen*. Je mehr ſie den Menſchen äußerlich in das geſetzliche Getriebe der Natur hineinverſtrickt, d. h. je weiter ſie ihn aus dem Zentrum der Welt, deren Mechanismus das Mittelalter ihm zu Liebe oder zu Leide hatte ſpielen laſſen, verbannt, umſomehr macht ſie ihn *innerlich* frei. In einem vertieften Sinn des Wortes wird ſo die — wirkliche oder vermeintliche — Erkenntnis der Objekte zur Bedingung jener objektiven Betrachtung des Menſchen ſelbſt, die ihren ſittlich reifſten Ausdruck eben im Begriff der *Perſönlichkeit* findet. Das *Objekt* wollte die Renaiſſance für alle Gebiete menſchlicher Geiſtesbetätigung erobern: das natürliche ebenſo gut wie das künſtleriſche und das ſittliche. In dem Dienſte dieſer Aufgabe proklamiert ſie jenen Grundſatz von der uneingeſchränkten Entfaltung der individuellen Kräfte und Fähigkeiten, der dem Leben der Zeit, auch im Kleinen, das charakteriſtiſche Gepräge gibt. — Seinen *theoretiſch* ſchärfſten Ausdruck findet das Grundmotiv der Renaiſſance, der Begriff des Objektiven, in dem, ſeinem vollen Gehalt nach freilich erſt auf dem Gipfel der Renaiſſance-Kultur entdeckten und methodiſch fixierten Begriff des *Naturgeſetzes*. Dieſer Begriff beherrſcht als theoretiſcher Zielpunkt die ganze wiſſenſchaftliche Entwicklung der Zeit. An ihm und durch ihn aber vollendet

[1] Op. lat. II. 3. 198. De compositione imaginum.

ſich erſt die innerliche Befreiung des Menſchen aus der dogmatiſchen Gebundenheit der mittelalterlichen Überlieferung.

Bruno hat dieſen Begriff in deſſen logiſcher Reinheit, wie wir wiſſen, noch nicht beſeſſen. Noch deutet er die Natur, anſtatt ſie zu erforſchen. Aber die Gefühlsbetonung, die dem Prinzipe ſeiner Deutung entſpricht, berührt ſich ſchon mit derjenigen der Forſchung.

Es iſt der über ſich ſelbſt hinausweiſende Höhepunkt in der Entwicklung des theoretiſchen Gedankengehalts der Renaiſſance, die Natur in ihrer Objektivität als ein logiſch gegliedertes Syſtem geſetzlicher Beziehungen zu begreifen und als deren oberſte Bedingung die in der wiſſenſchaftlichen Methode ſich entfaltenden Grundſätze der Erkenntnis ſelbſt zu erfaſſen. — Der Weg zu dieſem Höhepunkt führte über die exakte Forſchung. Bruno hat dieſen Weg, umklammert von der Tradition, die er ſelbſt entwurzelt zu haben glaubte, nicht beſchritten. Und deshalb iſt ſeine dithyrambiſche Verherrlichung der Natur nur der ſtimmungs- und nicht auch der gedankenmäßige Ausdruck des Ringens der Zeit nach objektiver Erkenntnis. Dieſe Stimmung aber, die, man darf wohl ſagen, aus jeder Zeile Brunos zu uns ſpricht, iſt, bei all ſeiner Neigung zu Übertreibungen, in ihrem innerſten Weſen betrachtet, echt. Und deshalb wird er für alle Zeiten einer der menſchlich wirkſamſten Verkünder des Geiſtes der Renaiſſance bleiben.

Zur Literatur:

Die italieniſche Ausgabe der Werke Brunos v. Ad. Wagner, Leipzig 1829, ristampate da Paolo de Lagarde, vol. I. Göttingen 1888, vol. II Göttingen 1889. — Die lateiniſchen Schriften Brunos, zum größeren Teil herausgeg. v. Fiorentino, F. Tocco u. Vitelli, Neapel 1880, 1886 und Florenz 1889. — G. Brunos geſammelte Werke, deutſch mit Erläuterungen von L. Kuhlenbeck, Eugen Diederichs, Jena, ferner einzelne Werke des Philoſophen, deutſch von Kuhlenbeck mit biographiſchen und ſachlichen Anhängen. — Zu ſchneller Orientierung geeignet: Lichtſtrahlen aus G. Brunos Werken. Herausgegeben von L. Kuhlenbeck. Leipzig 1891. — Zu Brunos Leben: Domenico Berti, Vita di G. Bruno da Nola 1868, ſowie deſſelben: G. Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine. Roma 1889. — Zum Prozeß Brunos vgl. D. Berti, Documenti intorno a G. Bruno da Nola 1880, ferner Theophile Dufour, G. Bruno à Genève. 1884, beſ. auch Sigwart, G. Bruno vor dem Jnquiſitionsgericht. Kleine Schriften 1889. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—1847. M. Carrière, Die philoſophiſche Weltanſchauung der Reformationszeit. 1847. S. 365—494. An Einzeldarſtellungen: Al. Riehl, G. Bruno 1900, G. Louis, G. Bruno, ſeine Weltanſchauung und Lebensauffaſſung. 1900. — Zur Kritik der Philoſophie Brunos vgl. auch die an entſprechender Stelle im Text zitierten Werke.

DESCARTES



Descartes iſt der erſte große philoſophiſche Syſtematiker der neueren Zeit. Die Ideen, die ſeit den Tagen der Reformation, des Humanismus und der Renaiſſance hervorgetreten waren, die dem Aufbau einer neuen Kultur, dem Erwachen eines neuen Geiſtes entgegenſtrebten, vereinigen ſich in ſeiner Perſon, ſeiner Lebensarbeit, ſeiner Weltanſchauung. In den langen Jahren tiefer Einſamkeit verdichteten ſie ſich zu jenem univerſalen Syſtem, durch das er der »Vater der neueren Philoſophie« geworden iſt.

Welch ein Abſtand iſt doch zwiſchen ihm und Giordano Bruno! Ihre Lebenszeiten berühren einander noch. Auch Bruno iſt ein Künder einer neuen Zeit. Aber in allen ſeinen Schriften waltet eine ſtürmiſche Bewegung, ein leidenſchaftlicher, ungeklärter Enthuſiasmus und die Gewalt ungezügelter Phantaſie, welche der Ausdruck des gärenden Lebens der Renaiſſance iſt. In Descartes eröffnet ſich uns eine andere Welt. In ihm tritt uns die gereifte Wiſſenſchaft von der Natur entgegen, deren aſtronomiſche Anfänge Bruno ſo glühend verteidigt hatte, und die nunmehr in dem klaren Bewußtſein ihrer Sieghaftigkeit eine neue Grundlegung der geſamten Erkenntnis, ja des ganzen Lebens herbeiführen will. Dieſe Wiſſenſchaft und zwar als mathematiſch-mechaniſche Naturerklärung wird nun als die Macht empfunden, durch welche allein das Menſchengeſchlecht die Herrſchaft über den Planeten erlangen kann.

Und auf ſie gründet ſich zugleich das Bewußtſein von der Souveränität des konſtruierenden Denkens. Das denkende Subjekt baut von ſich aus in Freiheit und aus eigenem Reichtum das neue Kulturſyſtem auf. Hat die kopernikaniſche Kosmologie den Menſchen aus ſeiner zentralen Weltſtellung gerückt, ſo findet dieſer nur in ſich den unerſchütterlichen Mittelpunkt aller Wirklichkeit und Wahrheit: vom Ich aus erobern wir uns die Welt. Dieſe großen Ideen, welche die Grundlagen der Aufklärung und dauernde Beſtandteile unſeres modernen Geiſteslebens geworden ſind, ſchließen ſich bei Descartes zu dem Begriff einer Univerſalwiſſenſchaft zuſammen, die ihnen in einem allgemeinſten methaphyſiſchen Zuſammenhang eine letzte Verfeſtigung und eine eigentümliche Ausprägung gibt.

I. Leben, Perſönlichkeit und Werke.

René Descartes, Seigneur du Perron, wurde am 31. März 1596 in La Haye geboren. Sein Vater war Parlamentsrat in Rennes und gehörte einem altfranzöſiſchen, vornehmen und begüterten Geſchlechte der Touraine an. Nach dem Wunſche der Familie ſollte der junge René der militäriſchen Laufbahn ſich widmen. Aber die Macht ſeines Geiſtes, deſſen Größe, durch die Schwächlichkeit ſeines Körpers zeitig entwickelt, bereits früh hervortrat,

gestaltete unwiderstehlich sein Schicksal. Der nach seiner Abstammung für die höchsten Staats- und Kirchenämter bestimmte französische Edelmann wurde der Reformator der Philosophie.

Descartes war für die Wissenschaft geboren. Von Jugend auf erfüllte ihn ein leidenschaftlicher Erkenntnisdrang. Der Erforschung der Wahrheit und ihr allein zu leben, das war sein Ziel. Diesem Verlangen nach Klarheit des Denkens und Autonomie des Geistes ordnete er alles andere unter. So war seine Lernbegier, als er auf die Königliche Jesuitenschule zu La Flèche kam, außerordentlich. Aber von vornherein sehnte sich sein Herz nach Höherem, als die Schulwissenschaft ihm bieten konnte. In seiner Seele brannte die Sehnsucht nach einer vollkommenen Wissenschaft, welche keinen Zweifeln und Bedenken mehr ausgesetzt wäre und darum die Grundlage für das Leben werden könnte. Wie ihm diese beinahe mystische Idee entstand, ist schwer zu sagen. Die Zeit war von ihr erfüllt und Descartes von ihr berauscht. Dieser Faustische Drang nach Erkenntnis der absoluten Wahrheit trieb ihn unaufhaltsam vorwärts. Schnell erhob er sich über das Wissen seiner Zeit, um nach einer kurzen Epoche der Verzweifelung an der Möglichkeit des Erkennens in der Ausbildung der mathemathischen Naturwissenschaft, deren Anfänge ihm allenthalben entgegentraten, die Erfüllung dieses Ideales zu finden.

Aber neben dieser ihn völlig beherrschenden Leidenschaft zum Erkennen lag noch ein anderer Zug: ein tiefes, religiös-metaphysisches Bedürfnis war in ihm lebendig, das niemals, auch in der Epoche des größten Skeptizismus unterdrückt, auch in der Epoche der vollkommensten Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens geschmälert wurde. Descartes war wohl kirchlich, aber nicht religiös indifferent. Wie bei allen tieferen Geistern, welche die neuere Zeit hervorgebracht hat, trat auch bei ihm neben der Forderung der allmächtigen Vernunft das Bewußtsein eines übervernünftigen Zusammenhanges und die Anerkennung eines irrationalen Bestandes im Leben und in der Welt hervor.

Und endlich: in diesem von mathematischen Ideen und metaphysischen Problemen erfüllten Kopfe waltete eine Phantasie, die in eigentümlicher Art mit der auf Klarheit und Herrschaft der Vernunft gerichteten Leidenschaft verschmolz. Die Phantasie, welche bei den Männern der Renaissance so stark ausgebildet war, war in Descartes wie in den anderen Denkern seiner Generation, ja in dem ganzen 17. Jahrhundert wirksam. In ihrer Verbindung mit der aufklärerischen Bewegung, in ihrem Kontraste zu dieser liegt einer der wesentlichsten Züge der Zeit. Die Phantasie ist diszipliniert, doch aller Orten tritt sie oft befremdlich genug hervor. Aber wie sie bei Descartes nahezu vollständig von dem leidenschaftlichen Erkenntnisdrange absorbiert wurde, stellt sie sich nun einerseits als konstruk-

tive, mathematiſche Phantaſie und andererſeits als ein Verlangen nach Anſchauungen, nach Bildern, nach Sammlung alles Merwürdigen, was die Natur und die Welt bietet, dar. In der beinahe künſtleriſchen Form ſeiner Schriften hat ſie ebenfalls einen Ausdruck gefunden.

Descartes' Entwicklung nahm ihren Ausgang von einer grundſätzlichen Auseinanderſetzung mit allem überlieferten Wiſſen. In der geiſtigen Spannung, welche dieſe Auseinanderſetzung mit ſich brachte, entſchloß er ſich, nachdem er das Schulſtudium abſolviert hatte, die Heimat zu verlaſſen, um in dem großen Buche der Welt zu ſuchen, worauf ſein Verlangen gerichtet war. Auf Reiſen, in dem Verkehr mit Leuten jedweden Standes und jeden Temperamentes, in der Betrachtung der Sitten anderer Völker, wollte er ſich noch viel gründlicher, als dies durch wiſſenſchaftliche Kritik geſchehen konnte, von den vielen Irrtümern und Vorurteilen befreien. Die Epoche der inneren Reifung überdauerte die Zeit der eigentlichen Wanderjahre. Nachdem ihn dieſe zunächſt im Gefolge verſchiedener Heere, ſpäter als privaten Reiſenden nach Holland, Deutſchland, Ungarn, Öſterreich und Italien geführt hatten, kehrte er 1625 nach Frankreich zurück, wo er während der nächſten drei Jahre mit wenigen Unterbrechungen in Paris lebte. Als er dann gegen das Frühjahr des Jahres 1629 nach den Niederlanden ſich begab, hatte er in allem Wentlichen, was er zu ſuchen ausgegangen war: die Methode, welche die vollkommene Wiſſenſchaft erzeugt, einen Grundriß des ſo gewonnenen Wiſſens, und die abſchließende Gewißheit ſeiner Bedeutung in dem großen Zuſammenhang, in welchem der Menſch ſich mit der Welt und ſeiner Gottheit findet.

Die innere Entwicklung, die ihn ſoweit geführt, läßt ſich in zwei deutlich geſchiedene, in der Zeit aufeinanderfolgende Phaſen zerlegen, welche den verſchiedenen Motiven ſeines Denkens entſprechen. Zunächſt waren es die rein wiſſenſchaftlichen Intereſſen, die ihn feſſelten und bewegten. Mochte er noch ſo ſkeptiſch in die Welt hinaus gezogen ſein: auf Schritt und Tritt traf er mit der werdenden mathematiſchen Naturwiſſenſchaft zuſammen, die ſeit den Tagen der Renaiſſance ſich in einem unaufhaltſamen Fortgang ausgebildet hatte. So ſchloß er auf ſeinen Reiſen eine große Reihe von Bekanntſchaften mit bedeutenden Mathematikern und Phyſikern, aus deren Umgang er zahlreiche Anregungen ſchöpfte, die ihn dann allmählich zu den Grundbegriffen ſeiner Naturlehre und ſeiner großen Entdeckungen, von denen die der analytiſchen Geometrie die bedeutendſte iſt, führten. Den Höhepunkt dieſer Entwicklung bildet die Kriſis des Jahres 1619, wo ihm im einſamen Winterquartier zu Neuburg »das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufging.« Beſonders wichtig wurden dann die wiſſenſchaftlichen Kreiſe, in welche er nach Abſchluß ſeiner Reiſen 1625 in Paris eintrat.

Es ist bemerkenswert, daß Descartes trotz des Reichtums an wissenschaftlichen Einsichten, über welche er damals verfügte, noch nicht aus der grundsätzlich skeptischen Stimmung heraus getreten war. Aber nachdem nun das neue Ideal der mathematischen Naturwissenschaft festere Formen angenommen hatte, mußten die bis dahin im Hintergrund verbliebenen theologischen und methaphysischen Interessen wieder hervortreten. Nachdem die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften gefunden waren, mußten die Fundamente einer Philosophie gelegt werden, welche den Wert und die Giltigkeit dieser neuen Wissenschaft in dem Zusammenhange einer Weltanschauung bestimmen. So folgt auf die Periode der systematischen Wissenschafts-Forschung, in welcher erst der Begriff der neuen Wissenschaft sich klärt und reift, eine Periode der Beschäftigung mit metaphysischen Problemen, welche gegen das Ende der zwanziger Jahre beginnt.

In die letzte Zeit des Pariser Aufenthaltes fallen wohl schon einige Versuche, dieses Ganze neuer Gedanken von verschiedenen Seiten her zur Darstellung zu bringen. Einen ersten Entwurf der »Grundlagen der Philosophie«, sowie eine Abhandlung über die Methodenlehre hatte er damals schon in Angriff genommen. Ob diese Schriften zur Veröffentlichung bestimmt waren, ist schwer zu sagen. Descartes war durch den Gegensatz seiner ganzen Natur zu der eigentlichen Gelehrtenzunft von jeher gegen die bloße Buchmacherei gewesen. Bis jetzt hatte er nichts veröffentlicht. Er strebte nicht nach literarischem Ruhme. Im letzten Grunde dienten alle seine Forschungen, seine leidenschaftlichen Bemühungen, der Wahrheit den Schleier zu entreißen, einzig und allein der Selbstbelehrung.

Nun aber drängten die Freunde. Sein Ruhm war ihm vorangeeilt. Man erwartete Großes von ihm. Die ihm näher standen, wußten, daß seine Gedanken eine Revolution der geistigen Welt bedeuteten. So entschloß er sich, in frei gewählter Einsamkeit die Ausarbeitung seines Erkenntnissystems ernsthaft zu beginnen. Er floh die Welt und siedelte, um ganz ungestört der Erforschung der Wahrheit zu leben, nach Holland über, wo er mit wenigen Unterbrechungen bis zum 1. September 1649 geblieben ist. Dort sind nahezu seine sämtlichen Werke entstanden.

Descartes gehört zu jenem Typus der Philosophen, die in völliger Ruhe, gleichsam in Zeitlosigkeit, ihr System ausreifen lassen. Haben sie zur wahren Erkenntnis sich durchgerungen, hat sich ihrem sehnenden Blick das Neuland der Wahrheit gezeigt, dann ist es nun für alle Zeiten ihr unverlierbarer Besitz, dann beginnt für sie die Zeit des inneren Friedens.

Welch ruhige Heiterkeit erfüllt die Briefe des Descartes aus dieser Zeit! Welch stilles Glück liegt nun über seinem Leben! Man darf sich die Einsiedelei des stolzen Philosophen, der sich hier als Denker vollendete, nicht zu sehr nach mönchischer Art vorstellen. Descartes lebte auch in Holland

durchaus ſo vornehm, wie es einem franzöſiſchen Edelmanne geziemte. Er hatte dort auch Geſellſchaft der verſchiedenſten Art. Beſonders traten Frauen jetzt in ſeinen Kreis. Hier in Holland lernte er auch das Glück der Liebe kennen. Eine treue und tiefgehende Freundſchaft auf geiſtiger Grundlage ſchloß er ſodann mit der Prinzeſſin Eliſabeth, der Tochter des unglücklichen Kurfürſten Friedrich V. von der Pfalz. Ihr, die wirklich in die Tiefe ſeines Syſtems eindrang und ihn mannigfach anregte, hat er ſein Hauptwerk über die Prinzipien der Philoſophie gewidmet. —

Die erſte große Arbeit, welche Descartes in Holland begann, war eine Kosmologie. Sie war bis auf die Reinſchrift im Jahre 1633 fertiggeſtellt. Aber Descartes gab plötzlich die Arbeit auf und verhinderte die Ausgabe, teils weil er nach der kürzlich erfolgten Verurteilung Galileis auch für ſich Konflikte mit der Kirche befürchtete, teils weil der ungeheure Plan, die Entſtehung der Welt zu beſchreiben, ihn in bedeutende Schwierigkeiten verwickelte. Daher verzichtete er vorläufig auf ſo weitgehende Konſtruktionen und veröffentlichte 1634 zunächſt nur eine Reihe geſammelter Verſuche ‹Eſſays›, die von einer Erörterung ſeiner Methode ‹dem berühmten »Discours de la méthode«› eingeleitet wurden und nacheinander ausgewählte Probleme der Optik, der Meteorologie, und der Geometrie behandelten. Dieſe Eſſays waren ganz auf poſitive Forſchung gerichtet. Für die Phyſik und Mathematik wurden ſie bahnbrechend.

Aber Descartes hatte in der einleitenden Abhandlung, dem Discours, den größeren Zuſammenhang, in welchem die einzelnen Unterſuchungen gedacht waren, angedeutet, er ließ in flüchtiger, aber darum umſo lockender Beleuchtung die Grundſätze jenes Syſtems durchſcheinen, das er ſchon vor längerer Zeit als die Fundamente der wahren Philoſophie ſich erarbeitet hatte. Es war natürlich, daß er, nachdem einmal ſoviel von dieſem Syſtem angedeutet war, daran gehen mußte, es in begründeter Darſtellung zu entwickeln. So griff er auf ſeine älteren Niederſchriften zurück, die er dann in ſorgfältiger Ausführung 1641 als »Meditationen«, in denen das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele erörtert wurde, herausgab.

Aber ſogleich nach dieſem Werke begann Descartes eine neue Arbeit. Nachdem die Grundlagen des Syſtems in der kritiſchen Erörterung der Freunde, den »Objectionen«, auf die er in »Reſponſionen« erwiderte, ihre Probe beſtanden hatten, unternahm er, dem geſamten Syſtem die endgültige Faſſung zu geben. So entſtand ſein philoſophiſches Hauptwerk, das unter dem Titel: »Die Prinzipien der Philoſophie« 1644 erſchien. Dieſes Werk, das in vier Teilen nach einander über die Prinzipien der menſchlichen Erkenntnis, über die Prinzipien der körperlichen Dinge, von der ſichtbaren Welt und über die Erde handelt, iſt in gewiſſer Weiſe ein Torſo

geblieben. Nach dem urſprünglichen Plan ſollte es noch zwei weitere Teile umfaſſen, nämlich über die lebenden Geſchöpfe ſowie über die Menſchen, ſodaß es der allgemeinen Tendenz und dem Umfange nach ungefähr das frühere kosmologiſche Werk erſetzen mochte. Dieſe beiden letzten Teile ſind weggefallen, weil der Autor, wie er ſagt, ſich noch nicht über alles, was hier zu behandeln wäre, im Klaren ſei. So führen die Prinzipien nur bis an die belebte Welt, da, wo ſie durch die Sinneswahrnehmung mit der unorganiſchen Natur zuſammenhängt. Was hier fehlt, beſchäftigte aber doch Descartes unausgeſetzt. In einer Reihe kleinerer Schriften hat er anatomiſche und phyſiologiſche Probleme, aber dann vor allem anthropologiſche und pſychologiſche Fragen und die weitergreifenden Ideen über den Wert des Lebens und die moraliſche Freiheit des Menſchen behandelt. Die bedeutendſte unter ihnen iſt die Abhandlung über die Leidenſchaften der Seele ⟨erſchienen 1649⟩, welche für die Affektentheorie des 17. Jahrhunderts grundlegend geworden iſt. —

Während dieſer ſchöpferiſchen Arbeit und lebhaften literariſchen Tätigkeit, welche ihn ganz ausfüllte, machten ſich verſchiedene Wirkungen, welche von der Veröffentlichung ſeiner Naturlehre und ſeines Syſtems ausgingen, höchſt unangenehm für ihn bemerkbar. Hatte er die holländiſche, die »geliebte« Einſiedelei gewählt, um, ganz entrückt dem Getriebe der großen Welt, nur der Erkenntnis der Wahrheit zu leben, ſo mußte er ſehen, wie trotz aller diplomatiſchen Kunſt und Vorſicht um ſeine Theorie mehrfacher Streit ſich gerade in Holland erhob, in den er bald perſönlich mit hineingezogen wurde. Es iſt verſtändlich, daß unter dieſen Umſtänden Holland dem Philoſophen verleidet werden mußte. Da trat ein verlockendes Angebot an ihn heran. Die geiſtig regſame und ſehr ſelbſtändig denkende Königin Chriſtine von Schweden war durch den franzöſiſchen Botſchafter, einen Freund von Descartes, für dieſen intereſſiert. Sie ließ den Philoſophen an ihren Hof einladen, zunächſt nur, daß er ihr Unterricht gäbe. Aber ſie hatte weiter reichende Pläne. Sie wollte ihn unter die Magnaten ihres Reiches aufnehmen; er ſollte eine Pflanzſtätte der neuen Wiſſenſchaft in ihrem Lande gründen.

Descartes folgte nur zögernd ihrer Einladung. So unerquicklich die Verhältniſſe in Holland waren, die ſeine wiſſenſchaftliche Ruhe bedrohten, ſo war das Leben, das ihn in Stockholm erwartete, unbekannt und ungewiß. Er erhielt jedoch alle Garantien perſönlicher Unabhängigkeit und ſo kam er Anfang Oktober 1649 in Stockholm an. Aber das nordiſche Klima, die neue Lebensführung am Hofe waren verhängnisvoll für ſeine ſchwache Geſundheit. Er wurde von einer Lungenentzündung befallen, die ſich raſch verſchlimmerte, und am 11. Februar 1650 ſtarb er, noch nicht 54 Jahre alt, fern von der Heimat. —

Nach Photographie.



Descartes.



II. Das Syſtem.

1. Die Methode. Das erſte und das vornehmſte Problem, in deſſen Durcharbeitung der Geiſt der neueren Zeit ſich zeigt, iſt das Problem der wiſſenſchaftlichen Methode. Mit der Zerſetzung des mittelalterlichen Glaubensſyſtems war auch die Form, in der es gedacht und ausgeſprochen war, zerfallen. Die Erweiterung der Erfahrung durch die Reiſen, Erfindungen und Entdeckungen, alles das drängte über den ariſtoteliſchen Standpunkt der Weltbetrachtung, der für das Mittelalter grundlegend war, hinaus. Die neue Wirklichkeit, die dem Auge ſichtbar wurde, verlangte neue Erkenntnismittel, die Forſchung, durch welche dieſe Wirklichkeit erobert werden ſollte, eine neue Logik. Die Aufgabe war, eine Methode zu entdecken, zu erfinden, welche den Fortſchritt des Erkennens, der allenthalben wahllos und gleichſam zufällig zu erfolgen ſchien, grundſätzlich regeln und ihm damit eine unabſehbare Vollkommenheit geben könnte.

Auch Descartes begann mit dieſer Aufgabe. Auch er wollte zunächſt die Methode des Erkennens geſichert haben. Aber er faßte dieſe Aufgabe ſofort in ihrer ganzen Größe und Tragweite und führte ſo das methodologiſche Problem in das Problem einer allgemeinen Erkenntnislehre über. Vor aller beſonderen Erkenntnis habe eine Wiſſenſchaft von dem Verſtande und den Regeln ſeines Gebrauchs voranzugehen. Dieſe Reformverſuche der traditionellen Logik, die Bemühungen um eine Kunſt der Erfindung, verdichteten ſich bei ihm zu der Idee einer Wiſſenſchaft, die nicht von den Dingen, ſondern den Prinzipien ihrer Erkenntnis handelt, die erforſchen will, was die menſchliche Erkenntnis ſei und wie weit ſie ſich erſtrecke. Und zwar iſt hierbei von vornherein die leitende Überzeugung, daß die Prinzipien nur aus der Vernunft ſelbſt gewonnen werden könnten. So wird die Methodenlehre des Descartes zu dem ſyſtematiſchen Ausdruck des philoſophiſchen Rationalismus. Das Ideal alles ſtrengen Wiſſens liegt in ſeiner zwingenden Erweisbarkeit. Die vollkommene Wiſſenſchaft wird nirgends Unbeſtimmtheit, nirgends bloße Wahrſcheinlichkeit dulden können. Sie wird zur Entwicklung eines Syſtems ſtreben müſſen, in welchem alles Wiſſen aus einem höchſten Prinzip ableitbar iſt.

An dieſem Ideal gemeſſen erſcheint das bisherige Wiſſen faſt durchgängig unzureichend und vor allem unzuſammenhängend und unbegründet. Nur die Mathematik, als Geometrie und Arithmetik, entſpricht den ſtrengen Forderungen der Wiſſenſchaftlichkeit, in ihr und einzig und allein in ihr liegt ein giltiges und unbezweifelbares Wiſſen vor. Und zwar hängen dieſe Vorzüge nicht ſowohl von der Einfachheit ihrer Gegenſtände als vielmehr weſentlich von der Form ihres logiſchen Aufbaues ab. Daher wird die Methode der wahren Wiſſenſchaft nach ihrem Vorbild zu entwerfen ſein.

Nun ist die Eigenart des mathematischen Denkens, daß es an für sich einleuchtende und unmittelbar gewisse Sätze, Axiome, anknüpft und aus ihnen deduktiv die möglichen Folgen entwickelt. Die wenigen einfachen Grundsätze, welche Euklid an die Spitze der Geometrie gestellt hat, ermöglichen die vollkommene Erkenntnis der vielen geometrischen Figuren und ihrer Eigenschaften. Die neue Methode der Wissenschaft wird daher allgemein so verfahren müssen, daß das Denken auf letzte intuitiv einsichtige Wahrheiten zurückgeht, welche durch deduktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Solche Wahrheiten sind z. B., daß aus nichts nicht etwas werden kann, oder daß dasselbe nicht zugleich ist und nicht ist, daß das Geschehene nicht ungeschehen werden kann, usw. Diese »Intuitionen« sind die Fundamente der ganzen Wissenschaft. Sie selber sind nicht weiter beweisbar. Ihre Legitimität ist durch die einzigartige »Klarheit und Deutlichkeit«, die der aufmerksame und gesunde Geist in ihnen erkennt, gegeben. Ihre Evidenz ist gegenwärtig, nicht schrittweise erworben. Sie wohnen uns ein, es gilt nur, sich ihrer zu versichern, sie von einander zu unterscheiden, aus ihnen die Konsequenzen zu entwickeln. Das wichtigste Verfahren hierbei, das einzige, das strenge Evidenz herbeizuführen geeignet ist, ist die Deduktion. So ist allerdings der Syllogismus ein unentbehrliches Hilfsmittel für den formalen Beweis. Aber gleichwohl wird damit nicht wieder die mittelalterliche Logik, welche in dem formalen Schließen gipfelte, in ihre Vorherrschaft eingesetzt. Denn einmal ist entscheidend, daß die Deduktion nicht an einfache Begriffe, sondern an grundlegende Wahrheiten, die in Sätzen ihren Ausdruck finden, anknüpft, zum anderen, daß sie nicht in bloß logischen Folgerungen sich erschöft, sondern ihre Bedeutung erst als ein konstruktives Verfahren erhält.

Die grundlegenden Wahrheiten sind keine Begriffe, auch wenn sie Descartes in der Willkür seines Sprachgebrauches später als Ideen bezeichnet. Sie sind nicht die Allgemeinvorstellungen der Scholastik. Sie enthalten eine Verknüpfung von Begriffen, sie bestimmen eine Beziehung zwischen ihnen, und allein diese Beziehung ist das Wesentliche. Sie sind Prinzipien, welche an die Stelle der Klassenbegriffe des Aristoteles und der Scholastik treten, die der Ausdruck der metaphysischen Formenlehre waren. Von der Herrschaft dieser Formenlehre hat sich erst die mathematische Naturwissenschaft befreit. Denn in ihr tritt immer deutlicher als der erste und vornehmste Gegenstand der Forschung das Geschehen, nicht das ruhende Sein der Dinge, hervor. Nicht das Wesen der Substanzen, sondern ihre Veränderungen, die Bewegungen der Gestirne, Fall und Wurf, die Lichtbrechung, die Schallphänomene, wollte sie erforschen. Ihre allgemeinsten Begriffe sind nicht Vorstellungen von Klassen, sondern Regeln, die dauernde Beziehungen im Geschehen ausdrücken, Gesetze. Der Ausdruck Gesetz

ſelbſt wird freilich von den Begründern der neuen Wiſſenſchaft nur ſelten gebraucht. Aber er bezeichnet genau das Ziel der neuen Naturforſchung, die eben durch ſeine Entdeckung und Ausbildung von der bloßen Beſchreibung zur Erklärung ſich erhob. In dieſem Sinne forderte Descartes als die Ausgangspunkte einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung gewiſſe allgemeinſte Geſetzlichkeiten: die intuitiven Wahrheiten.

Aber der Geſetzesbegriff erhält erſt ſeine volle Bedeutung dadurch, daß die deduktive Methode des näheren als ein konſtruktives Verfahren beſtimmt wird, das auf die Zergliederung der komplexen Gegenſtände in einfachſte Elemente einerſeits und auf den Aufbau derſelben auf dieſen Elementen mit Hilfe der Geſetze andererſeits ausgeht. Bei allen Schöpfern der neuen Naturwiſſenſchaft herrſchte von Beginn an das Bewußtſein, daß ſie nur vermittelſt einer Zerlegung der zuſammengeſetzten Gebilde, nur vermittelſt der Beſtimmung der zwiſchen den einfachſten Elementen waltenden Beziehungen Erkenntnis erzeugen könne. In der Entwicklung der Mathematik hatte ſich zuerſt die Starrheit der antiken Betrachtungsweiſe gelöſt. Die Gebilde der Geometrie, welche den Alten der Typus reiner Formen und äſthetiſch vollkommener Schöpfungen waren, wurden Schritt für Schritt in einfachere Konſtruktionselemente aufgelöſt. Ihren größten Ausdruck fand dieſe Tendenz in der Schöpfung der analytiſchen Geometrie durch Descartes. Ihr Verfahren zeigt in klaſſiſcher Einfachheit die Auflöſung in einfache Konſtruktionselemente und ihre Zuſammenſetzung in methodiſcher Verknüpfung. Durch ſie wurde der Begriff der Form als einer in ſich ruhenden und abgeſchloſſenen Einheit zerſtört. Indem ſie die Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzuſtellen lehrte, ſchuf ſie ein logiſches Vorbild für die Reduktion jeder Art von Form auf erzeugende Elemente.

In dieſem Zuſammenhang klärt ſich und beſtimmt ſich weiter der Begriff des Geſetzes, der geradezu zu dem Correlat des antiken Formenbegriffes wird. Zwar tritt er nicht unmittelbar an ſeine Stelle. Er erſetzt freilich die Form in einem gewiſſen Betracht, inſofern auch er ein Unveränderliches im veränderlichen Geſchehen der Welt bezeichnet, was bisher die im Wandel der Dinge ſich erhaltenden Formen ausgedrückt hatten. Aber er erſetzt ſie nur, inſofern er in dem Geſchehen ſelbſt eine Conſtanz entdeckt, welche geſtattet, die komplexe Form als das Erzeugnis einfacherer Elemente aufzufaſſen. Wiederum iſt hier das Vorbild der Mathematik entſcheidend. Schließlich findet der Geſetzesbegriff in dem Begriff der mathematiſchen Funktion ſeinen ſchärfſten Ausdruck. Indem dieſer ein Größenverhältnis hervorhebt, das in den veränderlichen Fällen dasſelbe bleibt, ſchließt er nicht nur, wie der Allgemeinbegriff der ariſtoteliſchen Logik, alle dieſe Fälle in ſich, ſondern läßt ihre exakte Ableitung in unbe-

ſchränkter Anzahl zu. So erſetzt die analytiſche Geometrie die Gebilde durch Angabe von Größenbeziehungen, durch deren Conſtanz Punktbewegungen eindeutig definiert ſind. Daher werden die intuitiven Wahrheiten, auf welche alle Erkenntnis ſich gründen ſoll, univerſale Prinzipien ſein, welche die Konſtruktion der geſamten Erfahrung ermöglichen.

In allen dieſen Erwägungen tritt neben den intuitiven Wahrheiten der Begriff von letzten Elementen auf, zwiſchen denen dieſe Prinzipien beſtimmte Beziehungen zum Ausdruck bringen. Die Analyſe der Objekte führt zu gewiſſen relativ einfachen Begriffen, in der Geometrie, etwa zu den Begriffen von Punkt, Linie, in der allgemeinen philoſophiſchen Selbſtbeſinnung zu den Begriffen von Denken, Sein, Nichts, Ding, Eigenſchaft, in deren Zuſammenſetzung die wiſſenſchaftliche Konſtruktion des Gegenſtandes beruht. Es iſt bezeichnend, daß Descartes hierbei das volle Bewußtſein davon hatte, daß die von der Methode geforderten, letzten Elemente nur hinſichtlich ihrer Verwendung als letzte anzuſehen ſind; was ſie an ſich bedeuten mögen, bleibt in dieſem Zuſammenhange außer Betracht. Aber das ſchließt eine anderweitige Erörterung ihres Weſens nicht aus.

Die methodiſchen Erwägungen waren zunächſt rein logiſcher Natur. Sie entwickelten die Regeln, nach denen der Verſtand die Methode der mathematiſchen Erkenntnis zu einer allgemeinen Methode der Wiſſenſchaft erweitern ſoll. Aber ſo frei und ſouverän das Denken ſchaltet: ſchließlich muß es doch mit der Erfahrung in Auseinanderſetzung treten, um ſich in ihr zu bewähren, muß aus ihr ſchöpfen, um ſie zu beherrſchen. Die neue Methode der Erkenntnis ſollte eine Logik der Entdeckung und Erfindung ſein; als Organon der Wiſſenſchaft ſollte ſie der Eroberung der ſinnlichen Welt dienen, deren unermeßlichen Reichtum die neue Zeit geoffenbart hatte. Wie ſtellt ſich das nach dem Vorbild der Mathematik entworfene Erkenntnisideal zu der Erfahrung?

Der menſchliche Geiſt findet die Objekte der Unterſuchung vor. Daher ſind Sinneswahrnehmung, Phantaſie und Gedächtnis unentbehrliche Vorausſetzungen der Wiſſenſchaft. Dem entſpricht, daß die Anwendung der logiſchen Grundſätze auf das ſinnliche Material von deſſen ſpezifiſchen Eigenſchaften abhängig iſt. So laſſen ſich von vornherein die gegebenen Objekte in ſolche körperlicher und ſolche geiſtiger Art teilen. Für die erſteren handelt es ſich dabei um die Durchführbarkeit der mathematiſchen Betrachtung. Hierfür iſt entſcheidend, daß die quantitativen Beſtimmungen der ſinnlichen Objekte, wie Größe, Geſtalt, Bewegung, nicht nur mit einem, ſondern mit mehreren Sinnen als ein allen Gemeinſames wahrgenommen werden. Der Rechtsgrund dafür, daß wir etwa die qualitativen Unterſchiede der Farben durch geometriſche Unterſchiede erſetzt denken können, liegt darin, daß die Farbe jedenfalls etwas Ausgedehntes iſt. Die Fruchtbarkeit der

Methode, ſofern ſie mehr als reine Mathematik geben will, hängt von ſinnlichen Momenten ab. Sie vermag der Erfahrung ſich nur ſoweit zu bemächtigen, als dieſe Eigenſchaften aufweiſt, die den theoretiſchen Poſtulaten entſprechen.

Aber Wiſſenſchaft iſt immer mehr als bloße Zuſammenfaſſung empiriſcher Tatſachen. Die Induktion (die Descartes auch Enumeration nennt), iſt nur unter Zugrundelegung theoretiſcher Oberſätze, welche dann intuitive Wahrheiten ſind oder aus ihnen abgeleitet werden, gewinnbringend. So geht die Induktion auf ſyſtematiſche Erſchöpfung der einzelnen Fälle; aber ſie ſetzt die Deduktion voraus und wird nur durch ſie fruchtbar. Vor allem aber: das Denken entnimmt zwar aus der ſinnlichen Wahrnehmung die Aufgabe; es will die vorgefundenen Objekte in ihre einfachſten Beſtandteile auflöſen, um ſie als deren geſetzmäßigen Zuſammenhang zu beſtimmen; aber die Konſtruktions-Elemente ſelbſt ſind nicht ſinnlicher Natur. Keine von den Sinnen vorgeſtellte Eigenſchaft dient als ſolche der Erkenntnis des Körpers. Was iſt ein Stück Wachs, das ich als hart, kalt, leicht zu greifen, tönend, (wenn ich daran poche), geſtaltet, ſchmackhaft, beweglich wahrnehme? Nähere ich es dem Feuer, dann ändert ſich alles, was ich vermittelſt des Geruches, des Geſichtes. des Hörſinns und des Taſtſinns an ihm wahrnahm. Und doch iſt es dasſelbe Wachs geblieben. Was iſt das Identiſche und Verharrende in dieſem Wechſel der Eigenſchaften? Sage ich, es ſei etwas Ausgedehntes, Biegſames, Veränderliches, ſo hebe ich zwar etwas hervor, das mir die Sinne als bleibend zeigen; aber was dieſes Ausgedehnte, Biegſame, Veränderliche ſei, lehren ihre bildhaften Vorſtellungen mich nicht. Nur ſofern ich dieſe durch Verſtandesbegriffe erſetze, vermag ich das Identiſche in der Veränderung klar und deutlich zu erkennen. So überwindet das Denken die ſinnliche Anſchauung. Gewiß muß dieſe eine beſtimmte Struktur aufweiſen, damit das Denken einſetzen kann; aber das Denken hebt nicht etwa die hervortretenden Merkmale (wie Geſtalt und Ausdehnung) unter Vernachläſſigung der anderen hervor, ſondern erſetzt dieſe durch mathematiſche Ideen; es abſtrahiert nicht von der ſinnlichen Vorſtellung, ſondern ſubſtituiert ihr die ihm eingeborenen Begriffe. Solche Elementarbegriffe ſind Ausdehnung, Zahl, Dauer, Bewegung. Aus ihnen und ihnen allein die Natur, die die Sinne uns zeigen, im Geiſte aufzubauen, iſt das Ziel, das die Methodenlehre der Wiſſenſchaft ſetzt.

Und das wird nun allgemein das Verfahren jeder Erkenntnis ſein müſſen, welche auf ſtrenge Evidenz Anſpruch macht. Es liegt im Weſen dieſer rationaliſtiſchen Denkweiſe, daß ſie, wie ſie von dem Vorbild der Mathematik getragen iſt, ſchließlich einem allgemeinen Calcül zuſtrebt. In der Tat bemüht ſich Descartes zu zeigen, daß das konſtruierende Denken,

ganz ſtreng genommen, ſtets auf eine Ermittlung des Größeren und Kleineren, oder allgemeiner geſprochen, auf quantitative Beſtimmungen hinauslaufen muß. Eine allgemeine Logik des Quantitativen, die Idee einer Univerſal-Mathematik, ſchwebte ihm zeitweiſe vor. Aber es iſt erſichtlich, daß die Grundgedanken dieſer Methode, der analytiſche Rückgang auf einfachſte Intuitionen, die deduktive Entwicklung der in ihnen enthaltenen Konſequenzen und die Konſtruktion des Gegenſtandes aus ihnen, von der beſonderen Berückſichtigung der Quantitäten unabhängig war. Daher hat Descartes die Idee einer Univerſal-Mathematik ſpäter zurücktreten laſſen. Aber den Begriff einer Univerſal-Wiſſenſchaft hat er aber gleichwohl feſtgehalten. Wie das Licht der Sonne immer dasſelbe bleibt, auf welche Objekte es auch fällt, ſo iſt auch die menſchliche Weisheit in allen Wiſſenſchaften ſich ſelber gleich. Alle Einzeldisziplinen vereinigen ſich in der Einheit des Erkennens zu Einem Syſtem der Wahrheit. Es gibt nur Eine Geſetzmäßigkeit des Denkens.

In der Schöpfung der analytiſchen Geometrie, in welcher das algebraiſche und das geometriſche Denken zu einer Einheit ſich verbindet, und in der Ausbildung der mathematiſchen Naturauffaſſung fand dieſe Idee eine partielle Verwirklichung. Aber auch der weitere Aufbau des philoſophiſchen Syſtemes folgt genau den methodiſchen Grundſätzen. Wenn in ihm auf rechneriſche Beſtimmtheit verzichtet iſt und eben daraus Denker wie Pascal das Recht genommen haben, der Metaphyſik die Evidenz zu beſtreiten, die allein der Mathematik zukomme, ſo ſtellt es, als Ganzes angeſehen, auch eine Erfüllung des methodiſch geforderten Ideales dar. Es will die Univerſal-Wiſſenſchaft geben, welche durch Unterordnung der Geſamtheit der Erfahrung unter die einfachſten und allgemeinſten Wahrheiten ſie erklärt, d. h. ſie rational konſtruierbar macht. So wird es nicht nach mittelalterlicher Art aus gewiſſen Allgemeinbegriffen deduzieren. Wohl ſetzt es eingeborene, nicht aus der Erfahrung entſpringende Begriffe voraus. Aber die philoſophiſche Grundlegung wird allein diejenigen Beziehungen zwiſchen reinen Verſtandesbegriffen ermitteln wollen, welche als unbedingt giltig zu erweiſen und damit das Ganze der Erfahrung zu tragen imſtande ſind.

2. Die Naturphiloſophie. Das nächſte Ziel der Methode liegt in dem Aufbau einer rationellen Naturerkenntnis. Wie wird ihre Konſtruktion nach jenen Grundſätzen ſich geſtalten? Natürlich kann ſie nicht eine rein aprioriſche Ableitung geben wollen. Die Erfahrung ſoll begrifflich verſtanden und erklärt werden und daher iſt ſchon durch dieſes Ziel, durch die Bezugnahme auf unſere Erfahrung, die Konſtruktion eingeſchränkt. Und dazu kommt der beſondere Beſtand der Erkenntniſſe und Erkenntnismittel, über welche die Zeit verfügte, die der Ausführung des Erkennt-

nissystems die Richtung wies. Die Entwicklung der Naturwissenschaft, welche das 16. und 17. Jahrhundert hervorbrachte, ging von verschiedenen Ansätzen, von astronomischen, chemischen, magnetischen, zoologischen, technischen und anderen Problemen und Entdeckungen aus. Von allen Seiten näherte man sich der Natur. Aber am wichtigsten wurden die neuen mechanischen Einsichten. Ihrer Ausbildung war wesentlich die Lebensarbeit von Galilei gewidmet. Durch die Schöpfung der Mechanik habe Galilei, so urteilte Hobbes, den Eingang in die gesamte Physik erschlossen. So zeigt auch die Naturphilosophie des Descartes ihre zentrale Bedeutung. Nach ihrem sachlichen Gehalt stellt sie sich als eine universelle Mechanik dar. Daher bringt sie nicht nur die besonderen statischen und dynamischen Prinzipien, in welchen die Galileische Forschung gipfelte, auf ihren allgemeinsten Ausdruck, sondern mit einer beispiellosen Einseitigkeit, welche ihre Größe ist, sucht sie diese Mechanik als das einzige und hinreichende Mittel einer erschöpfenden Naturerklärung zu erweisen.

Aber hierbei ist nun entscheidend, daß der gesamte Aufbau dieser universalen Theorie von dem methodischen Bewußtsein des Rationalismus geleitet ist, die Fassung der Grundbegriffe und Grundprinzipien die grundsätzliche Reinigung von jeder sinnlichen Beimischung aufweist, durchgängig die Reduktion aller Erkenntnis auf einfache rein logisch begründete Voraussetzungen angestrebt wird.

Schon die Mechanik im engeren Sinne erhält dadurch ihr Gepräge. Nur was das reine Denken am Körper und an der Bewegung erkennen kann, soll ihrer Konstruktion zu Grunde gelegt werden. Als solche rationalen Bestimmungen bieten sich aber allein die mathematischen, genauer die geometrischen dar. Daher ersetzt Descartes die Sinnenbilder, die die Wahrnehmung uns von ihnen zeigt, durch rein geometrische Definitionen. Das Wesen des Körpers besteht ausschließlich in seiner Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe. Auch seine Härte und Undurchdringlichkeit ist in der Ausdehnung gegründet. Raumerfüllung und Raumerstreckung sind dasselbe. Und die Bewegung ist die Überführung eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, welche ihn unmittelbar berühren und die als ruhend gelten, in die Nachbarschaft anderer. Der primitiven Denkweise, die in der Bewegung im Unterschied von der Ruhe einer Tätigkeit oder die Betätigung einer Kraft erblickt wird durch die geometrische Auffassung der Bewegung der Boden entzogen. Darin ist zugleich das weittragende Prinzip der Relativität aller Bewegung ausgesprochen. Endlich sind alle Wirkungen von Körper auf Körper auf Änderung ihrer räumlichen Beziehungen, das heißt schließlich auf Druck und Stoß einander berührender Raumteile zurückzuführen. Die Stoßgesetze sind die wahren Gesetze der Natur. Auch hier ist der Begriff der Kraft im naiven Verstande prinzipiell aus=

geschaltet. Mit dieser grundlegenden Definition ist der Entwurf einer vollkommen rationalen Mechanik gezeichnet. Es ist dabei von geringerer Tragweite, daß Descartes, dessen innere Entwicklung bereits abgeschlossen war, als Galileis Hauptwerk erschien, nicht mehr dessen ganzen Reichtum hat würdigen können und so verschiedentlich, namentlich in seinen dynamischen Anschauungen, hinter der gleichzeitigen Forschung zurückblieb, ja auch, wie etwa bei der Aufstellung seiner Stoßgesetze, auf falsche Bahnen geriet. Entscheidend ist, wie hier die Bewegungslehre rein in der Vernunft verankert wird, ihre Begriffe in diesem Sinn als unmittelbare Produkte der Methode dargetan werden.

Es ist nun aber bemerkenswert, daß die Erweiterung dieser Mechanik zu einer universalen Naturerklärung in wesentlichem Betracht von der Erfahrung abhängig ist. Hier tritt ihr Einfluß in bestimmender Weise hervor. Die Ausbildung der mathematischen Methode als des Erkenntnisinstruments der Forschung ist nicht gleichbedeutend mit der mechanischen Auffassung der Natur. Noch die Arbeiten von Kopernikus und Kepler zeigen deutlich, wie eine nicht-mechanische Weltbetrachtung sich gleichwohl des mathematischen Denkens bedienen kann. Die mathematische Betrachtung führt erst zu einer mechanischen Naturauffassung, wenn der weitere Satz hinzutritt, daß auch die in der Sinnenwelt sich nicht unmittelbar als quantitative Zusammenhänge darstellenden Sinneserscheinungen sich auf verborgene oder hypothetisch hinzugedachte Bewegungen zurückführen lassen. Daher bildete ihr zwar nicht logisch notwendiges aber tatsächlich immer anerkanntes Correlat die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten. Wenn das, was in den Sinnen als qualitative Erscheinung auftritt, in Wahrheit nur ein Bewegungszusammenhang, ein mechanischer Vorgang ist, dann ergibt sich als nächstliegende Folge, daß die sinnliche Erscheinung, die empfundene Farbe, der gehörte Ton nicht als real, als zur Dingwelt gehörig anzusehen ist. Es sind nun nicht allein Postulate des rationalen Denkens, welche die Setzung mechanischer Vorgänge als Grundlage qualitativer Erscheinungen und die Behauptung von deren Subjektivität fordern, sondern diese Wendung wird erst unumgänglich einerseits durch den tatsächlichen Nachweis, daß gewissen sinnlichen Wahrnehmungen Bewegungen zugrunde liegen, welcher der geschärften Beobachtung als ihre Ursachen erkennbar sind, und andererseits durch die Aufdeckung der physiologischen Bedingungen der Wahrnehmung, ihrer Relativität, ihrer Abhängigkeit vom Wahrnehmenden. In erster Hinsicht wurden die akustischen Untersuchungen, welche das 17. Jahrhundert lebhaft beschäftigten, für die Erforschung der physiologischen Bedingungen des Wahrnehmungsaktes wurden vor allem die optischen Untersuchungen wichtig. In dieser Entwicklung nahm Descartes die führende Stellung ein. Noch entschiedener

und noch folgerichtiger als Galilei, der von den gleichen Motiven bewegt wurde, ging er von seinen akustischen und optischen Untersuchungen aus zu der Verallgemeinerung der mechanischen Auffassung fort. So führte die Zergliederung der Erfahrung selbst zu einer Erweiterung des rationalistischen Erkenntnisideals. Denn ist durch sie die Hypothese gesichert, daß allen qualitativen Erscheinungen Bewegungsvorgänge zu Grunde gelegt werden dürfen, dann wird die Mechanik, die streng logisch zu begründen war, der Anspruch einer universalen Naturerklärung erheben dürfen, wird die aus Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Denkens aufgebaute Konstruktion zu einer Theorie der körperlichen Welt, in welcher alle Tendenzen der neuen Wissenschaft in der strengen Einheit logischer Begründung und rationaler Ausgestaltung zusammengefaßt werden, sich entwickeln.

Ihre Prinzipien ergeben sich aus der Mechanik. Die Körperwelt fällt mit dem Raum zusammen. Daher gibt es keinen leeren Raum, keine letzten Teile und Atome im Sinne der Atomistik, keine stofflichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der einen unendlich sich ausdehnenden Substanz. Diese ist unveränderlich, in ihrer Quantität nicht zu mehren oder zu mindern. Aus der Ausdehnung sind die besonderen Qualitäten und Veränderungen der Naturdinge und zwar ohne die Zuhilfenahme wirkender Kräfte rein kinetisch zu erklären. Alle Mannigfaltigkeit der sinnlichen Körperwelt hängt von der Bewegung ab; die Gesetze der Bewegung sind die Gesetze der Natur. Ihr allgemeinstes ist ein Erhaltungsgesetz, nach welchem die Quantität der Bewegung in der ganzen Welt stets die gleiche bleibt. Aus ihm folgen die fundamentalen Gesetze des Geschehens insbesondere die Stoßgesetze, welche die weitere Naturerklärung ermöglichen.

Hierbei ist eine der wichtigsten Fragen, wodurch sich denn der einzelne sinnlich wahrnehmbare Körper von der stetigen Ausgedehntheit unterscheide, die das Wesen der Körperwelt ausmacht. In dem unterschiedslosen, nur als ausgedehnt zu charakterisierenden Stoff scheint die Mannigfaltigkeit der Naturgebilde willkürlich im Denken abzugrenzen sein. Aber diese Schwierigkeit wird durch den zweiten Fundamentalbegriff der Cartesischen Physik, den Begriff der Bewegung, gelöst. Die Bewegung ist die Ursache für die Scheidung der stetigen Ausdehnung in wenigstens gedanklich trennbare Teile, für die Zerfällung des einen Weltkörpers, der der Raum selber ist, in ein System von relativ aber nicht absolut letzten Corpuskeln. Daher kann ein Körper oder ein Teil der Materie auch als das definiert werden, was mit einem Mal oder zugleich übergeführt wird. Hieraus ergibt sich eine interessante Konsequenz. Da Ausdehnung und Körper völlig zusammenfallen, kann bei einer solchen Überführung eines Teiles

der Materie an dem verlassenen Ort keine Leere entstehen. sondern derselbe muß sofort durch einen anderen Körper besetzt werden. Die Bewegung eines Körpers hat so eine allgemeine Verschiebung von Raumteilen zur Folge; und da nirgend die körperliche Substanz verringert werden kann, ist diese Verschiebung als ein kreisförmiges Strömen zu denken. Damit ist eine Anknüpfung an die Vorstellungen der Alten gegeben, nach denen alle vollkommenen Bewegungen kreisförmig seien. Andererseits wird der wichtige Begriff des Wirbels vorbereitet, der in der kosmischen Physik des Descartes eine zentrale Stellung einnimmt.

So lassen sich lediglich aus dem Lichte der Vernunft die Prinzipien einer universalen Kinetik gewinnen, nach welcher die bunte Sinnenwelt durch das Denken in ein System aufgelöst wird, in dem alles auf Druck und Stoß von Teilchen einer qualitäts- und kraftlosen Materie zurückgeführt wird. Aber es zeigt sich nun, daß die Prinzipien von einer solchen Weite sind, daß aus ihnen weit mehr folgt, als die sichtbare Welt enthält. Deren tatsächliche Einrichtung stellt nur einen besonderen unter mehreren, ja unendlich vielen möglichen Fällen dar, für welche alle gleichmäßig jene Gesetze gelten. Hier greift die Erfahrung, welche uns allein die Bestimmtheit der Natur erweist, noch einmal entscheidend ein. Nur der Versuch und die Beobachtung kann uns über die faktische Beschaffenheit der Naturdinge, ihre besondere Form, aufklären. Aber läßt die Einrichtung unserer Welt sich nicht unmittelbar aus den allgemeinen rationalen Prinzipien als die einzig mögliche und notwendige ableiten, so vermögen wir sie doch dadurch mittelbar zu erklären, daß wir sie als die notwendige Folge eines früheren Zustandes betrachten, aus dem sie nach den allgemeinen Gesetzen des Geschehens hervorgehen mußte. Damit nimmt die systematische Konstruktion der Natur ausdrücklich eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung auf, erhält die rationelle Physik ihre notwendige Ergänzung in einer Evolutionstheorie. Die Aufgabe entsteht, von der gegenwärtigen Bestimmtheit der Dinge rückwärts auf frühere Phasen und schließlich auf einen Anfangszustand in der Zeit zu schließen, der die Entstehung unserer besonderen Welt begreiflich macht. Dabei ist jede Vorstellung eines durch den Weltprozeß zu verwirklichen Zweckes ausgeschlossen. Die Kette der Notwendigkeit rückwärts verfolgt ergibt immer nur Notwendigkeit. Und ebenso leuchtet von vornherein ein, daß dieses ganze Verfahren, im Gegensatz zu der strengen Gesetzeserkenntnis, nur einen hypothetischen Wert beanspruchen darf. Der erste angenommene Weltzustand ist an sich nicht denknotwendig, seine nähere Beschaffenheit ist nur als tatsächlich vorauszusetzen, aber aus Vernunft nicht abzuleiten.

In der Ausführung seiner Kosmologie hat daher auch Descartes verschiedene Hypothesen erprobt. Ursprünglich gedachte er die Welt aus

einem chaotiſchen Zuſtand erſtehen zu laſſen. Später hat er angenommen, daß am Anfang die Teilchen der Materie nach Größe und Bewegung gleich geweſen ſeien. Die Wirbelbewegung ſoll dann die Abſonderung von drei Klaſſen von Materie bewirken, aus deren erſter die Sonne und die Fixſterne, aus deren zweiter der Himmel und der Lichtſtoff, aus deren dritter die Erde, die Planeten und die Kometen hervorgehen.

Indeſſen hat Descartes ſelbſt dieſe Entwicklungsgeſchichte nicht über die Entſtehung der Erde hinausgeführt. Gewiß fordert er, daß es auch für die Erkenntnis der Natur der Pflanzen und Menſchen beſſer iſt, ihre allmähliche Entſtehung aus dem Samen zu beobachten, als lediglich bei einer Beſchreibung ihrer endgültigen Einrichtung zu verbleiben. Aber tatſächlich hat er das Problem einer Entwicklungsgeſchiſchte der organiſchen Welt nicht berührt. Daß alle Lebeweſen mit Einſchluß des Menſchen als Maſchinen zu betrachten ſeien, lag in der Konſequenz der mechaniſchen Naturauffaſſung, welche durch die anatomiſche Forſchung, insbeſondere auch durch Harvey's Entdeckung des Blutkreislaufes beſtätigt zu werden ſchien. Ja, wenn Descartes Pflanzen und Tiere als bloße Maſchinen erklärt, denen ein Denken und Bewußtſein abgeht, (er hat übrigens ſpäter ſich vorſichtiger ausgedrückt) dann lag der Gedanke einer hiſtoriſchen Ableitung der Organismen aus der unbelebten Natur eigentlich nahe. Gleichwohl hat er ihn nicht ausgeſprochen.

Aber dafür hat er durch eingehende Unterſuchung gewiſſer Seiten des organiſchen Lebens die beſchreibenden Wiſſenſchaften erheblich gefördert. Descartes iſt als Anatom und Phyſiologe ebenſo groß wie als Mathematiker, auf die Medizin, die er zu fördern für eine ſeiner wichtigſten Aufgaben hielt, übten ſeine Gedanken einen ſtarken Einfluß aus. Der Menſch ſtand im Mittelpunkt ſeiner Unterſuchungen. Seine Anthropologie empfing ihren entſcheidenden Weſenszug dadurch, daß ſie ſich auf der Grundlage mechaniſcher Geſetzlichkeit, die auch die Organismen umfaßt, erhob. Der dunkle Begriff von Lebenskräften iſt in ihr beſeitigt. Wenn in der Zergliederung des inneren Geſchehens in dem empfindenden Körper auch noch die Begriffe von Lebensgeiſtern aus der panpſychiſtiſchen Theorie des Mittelalters weitergeführt werden, ſo unterliegen dieſe Lebensgeiſter, welche die zweckmäßige Beziehung der Teile in dieſem körperlichen Apparat unterhalten, nur noch den Geſetzen der Mechanik. Damit iſt die wertfreie Betrachtung des Menſchen gefordert. Auch dieſer iſt als Objekt der Anthropologie nur ein Gegenſtand der Unterſuchung, deſſen Leiſtungen mit derſelben Ruhe und Schärfe zu erforſchen ſind, mit der der Mathematiker die Figuren unterſucht. Aber freilich verwickelt dieſe Anthropologie ſofort in ein Problem von unüberſehbarer Tiefe. Da ſie den Menſchen zwar als körperlichen Apparat von mechaniſcher Geſetzlichkeit auffaßt, jedoch aus

ihm allein die geiſtigen Vorgänge nicht ableiten kann, muß ſie zu der Frage nach dem Verhältnis des Geiſtes zu dem Körper Stellung nehmen. Aber der Begriff der Seele iſt nicht mehr mit den Mitteln der Naturphiloſophie zu beſtimmen, an ihm findet ſie ihre Schranke.

3. Die Metaphyſik. Nach allen Seiten hin iſt nun das neue Wiſſenſchaftsideal geklärt, ſind ſeine Ziele zur höchſten logiſchen Beſtimmtheit gebracht, der Forſchung die Wege eröffnet. Aber das Erkenntnisſyſtem, das als Naturphiloſophie ſich darſtellt, führt notwendig weiter. An ſeiner Grenze erſcheint der Begriff der Seele, der über alle Natur hinaus zu liegen ſcheint. Und andererſeits bildete das denkende Bewußtſein die Vorausſetzung für den Aufbau der neuen Wiſſenſchaft. In ihrer Grundlegung aus dem inneren Reichtum des Geiſtes, ihrer Verfeſtigung in dem reinen Denken lag die vorgängige Anerkennung der Freiheit und der Autonomie des Geiſtes. Jeder Schritt zu objektiver Erkenntnis kündigte zugleich, daß das erkennende Weſen Denken und Bewußtſein ſei. Das denkende Subjekt erwies ſich als die durchgreifende Vorausſetzung aller Wiſſenſchaft. Eben darum erforderte ſeine Anerkennung eine Auseinanderſetzung mit der mathematiſchen Wiſſenſchaft, welche die Natur als einen ſeelenloſen Mechanismus begriff.

Aber auch aus dem neuem Wiſſenſchaftsideal ſelber ergab ſich noch eine andere, zu weiteren Unterſuchungen fortführende Frage. Denn als Erzeugnis des reinen Verſtandes ſcheint die mathematiſche Naturwiſſenſchaft zunächſt nur eine ſubjektive Schöpfung zu ſein. Aber wie, wenn es gar keine Wirklichkeit gäbe, die der Geſetzmäßigkeit unſeres Denkens und unſeren Hypotheſen entſpricht, wie, wenn die intuitiven Wahrheiten, mit denen die Deduktion anhebt, keine Giltigkeit beanſpruchen dürfen? In der Selbſt- und Sinnenwahrnehmung ſcheinen uns zwar Dinge gegeben und wir können die Grundregeln unſeres Denkens nicht anders als wahr uns vorſtellen. Aber iſt es nicht denkbar, daß der Sinnenſchein nur eine Einbildung ſei? Es gibt kein Kennzeichen, wodurch wir Träumen und Wachen zu unterſcheiden imſtande ſind. Könnte nicht unſer ganzes Leben ein beſtändiger Traum ſein, in welchem ich ſelbſt mit meinem Körper auch nur ein Traumerlebnis bin? All unſere wiſſenſchaftliche Arbeit wäre dann ohne Unterlage, unſern Begriffen entſpräche keine Realität. Und wäre es nicht möglich, daß ein allmächtiger Dämon uns ſo eingerichtet hätte, daß wir notwendig falch denken müßten, ſo daß das, was wir als das Sicherſte zu erkennen meinen, in Wahrheit unrichtig iſt? Geben wir auch nur die Möglichkeit zu, daß die logiſche Notwendigkeit auf einem pſychologiſchen Zwange unſerer Organiſation, auf einer naturhaften Einrichtung beruht, dann wird die Wahrheit zur Chimäre. Wir würden denken, aber nichts erkennen.

So entſteht die Aufgabe einer über die logiſche Beſinnung und Klärung hinausgreifenden Fundamentierung der Wiſſenſchaft. Es iſt erſichtlich, daß

ſie nur nach jener Methode aufzulöſen ſein wird, welche allein die Strenge des Beweiſes geſtattet. Daher erhält die Metaphyſik eine Form, welche durch ihren methodiſchen Aufbau von ſchlechthin unbezweifelbaren Vorausſetzungen aus den Anſpruch auf eine Beweiskräftigkeit erhebt, wie nie ein Syſtem zuvor. Von einem abſoluten Punkt im Denken aus ſoll in einer zwingenden Folge demonſtrabler Erkenntniſſe der metaphyſiſche Gehalt der Welt abgeleitet werden. Allerdings hat Descartes verbale Exaktheit nicht erſtrebt und die ſklaviſche Nachahmung der »geometriſchen Methode« nur einmal gelegentlich erprobt.

Die Philoſophie ſoll gänzlich vorausſetzungslos beginnen. Wie anders iſt dieſer Anfang zu gewinnen, als daß wir jede Art von Vorausſetzung preisgeben und alle möglichen Bedenken gegen die Wirklichkeit und die Giltigkeit unſeres Erkennens hinnehmen? Wollen wir die unerſchütterlichen Fundamente der Philoſophie entdecken, ſo können ſie nur im Denken liegen. Stellen wir jede Wahrheit in Frage, treiben wir den Zweifel methodiſch bis zum Äußerſten, dann muß es ſich herausſtellen, ob es Prinzipien gibt, die uns in allem Irrtum die Sicherheit und die Wahrheit unſeres Erkennens begründen.

Aber gerade in dieſer Zuſpitzung, da das denkende Subjekt rettungslos in den Abgrund des Nichtwiſſens zu ſtürzen ſcheint, aus welchem es keinen Rückweg mehr gibt, leuchtet das Licht der Gewißheit auf. Indem ich die Möglichkeit einer Selbſttäuſchung bis zu Ende denke, gewinne ich einen Satz, der in allem Zweifel unerſchütterlich bleibt. Mag ich an allem zweifeln, mag mich täuſchen, wer da will, mag die Welt ein Traum ſein, ſo iſt doch dies gewiß, daß ich zweifele, daß ich getäuſcht werde, daß ich träume. Daran, daß ich zweifele, kann ich nicht zweifeln, und daher können wir auch nicht annehmen, daß wir, die wir ſo zweifeln, nicht ſind. So oft ich etwas ausſage oder vorſtelle, muß ich exiſtieren. Selbſttäuſchung iſt Täuſchung eines Selbſt. Cogito ergo sum: Ich denke, alſo bin ich. In dieſem Fundamentalſatz ſind Wahrheit und Wirklichkeit eins. Sein Sinn beſteht darin, daß er iſt. Hier läßt ſich das Denken von dem Sein nicht ſcheiden und eben darum iſt er auch wahr. Er gilt, nicht nur weil ſeine Aufhebung einen logiſchen, ſondern weil ſie auch einen tatſächlichen Widerſpruch einſchlöſſe. Daher haben wir in ihm das grundlegende Prinzip, das zugleich die Giltigkeit einer intuitiven Wahrheit und die Realität ihres Gegenſtandes erweiſt.

Aus dieſer ſicherſten Erkenntnis, daß ich bin, folgt nun ſofort, was ich bin. Denn offenbar kann ich mir diejenigen Eigenſchaften zuſprechen, welche notwendig mit meiner Exiſtenz verbunden ſind. Nun gehört aber zu dem Weſen des Ich beiſpielsweiſe nicht notwendig mein Körper. Da ich von dieſem nur durch meine Sinne weiß, meine Sinne mich vielleicht

aber trügen können, da mein Körper wie jeder Teil der Körperwelt zunächſt noch unbewieſen iſt, kann ich von ihm abſehen. Mein Daſein, das mir das Gewiſſeſte von allem iſt, iſt unabhängig von räumlichen Beſtimmungen. Dagegen kann ich nicht das Denken von meinem Ich abtrennen. Denn nur inſofern ich denke, bin ich meiner Exiſtenz gewiß. Daher ergibt ſich aus dem Satze: ich denke, ich bin, der weitere: ich bin ein denkendes Weſen.

Dieſe Gewißheit des Selbſtbewußtſeins iſt nun der feſte Ankergrund, auf welchem die Erkenntnis ſich erhebt. Aber zunächſt gibt ſie mir nur die Gewißheit der Eigenexiſtenz. Wo finden wir den Weg, der uns den Ausblick auf eine von uns unabhängige Wirklichkeit eröffnet? Im Ich erleben wir unmittelbare Realität, aber alle Selbſtbeſinnung führt nur tiefer in das Ich, das ſich als Bewußtſein darſtellt, hinein. Hat unſer Denken auf ein von unſerem Ich geſchiedenes Sein Bezug, als deſſen Erkenntnis es gelten kann? Können wir außer dem Ich noch eine andere Exiſtenz erweiſen? An dieſem Punkte nimmt der Fortgang der philoſophiſchen Grundlegung eine überraſchende Wendung. Obwohl ihr Ziel in der Demonſtration der gegenſtändlichen Realität der mathematiſchen Wahrheiten, in dem Beweis für die Exiſtenz einer materiellen Außenwelt liegt, wird doch nicht dieſe, ſondern zunächſt die Exiſtenz Gottes deduziert.

Dieſe eigentümliche Stellung der Gotteslehre in Descartes' Syſtem folgt gleichwohl ſtreng aus dem Gang der Erwägungen. Denn wenn die Realität der Außenwelt grundſätzlich in Frage geſtellt war, ließ ſie ſich, auch nachdem die Exiſtenz des denkenden Ich bewieſen iſt, nicht von dieſem aus unmittelbar demonſtrieren, wenn nicht zuvor die Idee einer transſubjektiven Realität überhaupt, eines Etwas, das alsdann auch zum Bürgen der Natur-Wirklichkeit werden könnte, einer Wirklichkeit, vor der ich mich unmittelbar abhängig weiß, erwieſen war. Nur durch eine außerhalb des Umkreiſes der bezweifelbaren Gegenſtände liegende Idee einer allbefaſſenden Realität, die Idee der Gottheit, iſt die Sicherheit unſerer Erkenntnis wiederzugewinnen. Hier war nun entſcheidend, daß das Mittelalter einen Beweis von der Exiſtenz Gottes ohne Beziehung auf die Welt, die ſonſt durchgängig die Grundlage der Gotteserkenntnis bildete, hervorgebracht hatte. Auch konnte nach den Vorausſetzungen der Carteſianiſchen Naturauffaſſung und ihrer logiſchen Begründung dieſe nicht mehr als Unterlage einer Gotteserkenntnis dienen. Wie ſie vielmehr im ſubjektiven Denken wurzelte und von der Skepſis angreifbar, ihre Giltigkeit beſtreitbar war, konnte ſie nur durch die Verankerung unſeres Denkens in einer Weltvernunft ihren abſoluten Wert erhalten. War in früheren Zeiten die Gotteserkenntnis auf die Welterkenntnis geſtützt, ſo ſuchte Descartes umgekehrt die problematiſch gewordene Welterkenntnis aus der Gotteserkenntnis zu begründen.

In diesem Zusammenhange nahm er die Argumente des Anselm trotz der zahlreichen Einwände, die gegen sie geltend gemacht worden sind, auf. Anselm schloß von dem Begriff Gottes als des höchsten und vollkommensten Wesens, daß dieses als vollkommen gedachte Wesen auch existieren müsse, da ihm sonst ein Merkmal seiner Vollkommenheit, die Existenz fehlen würde. Ganz ähnlich schließt Descartes, daß in der Vorstellung eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens sein Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, wie bei den Vorstellungen anderer Dinge, sondern als durchaus notwendig und ewig zu denken sei. Bei der Vorstellung Gottes fällt sein Wesen mit dem Dasein zusammen. Gott denken und seiner Realität gewiß sein ist dasselbe. Aber es ist doch bemerkenswert, daß Descartes nicht einfach den ontologischen Gottesbeweis wiederholt. Vor allem ist bedeutsam, daß dieser auf den Nachweis der Realität des denkenden Ich folgt. Gewiß hat der Philosoph zugegeben, daß im Selbstbewußtsein wie in der Gottesidee zwei relativ selbständige metaphysische Ausgangspunkte gegeben seien. Aber in allen uns erhaltenen Ausführungen seiner Grundlegung bildet den Ausgangspunkt die Selbstgewißheit des denkenden Bewußtseins. In der Tat ist die zuvor demonstrierte Realität des Ich die logische Voraussetzung für die Frage nach einer transzendenten Realität. Das Problem einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit hatte sich in das einer vom Ich unabhängigen Wirklichkeit verwandelt. So ist nicht bloß der Begriff Gottes nach seinem logischen Gehalt entscheidend. Ebenso beweiskräftig ist die Tatsache, daß wir die Ideen von Gott in uns vorfinden und sie doch nicht aus uns erzeugt haben können. Oder richtiger, wir finden sie nicht nur faktisch vor, sondern sie ist uns notwendig und kann unmöglich unsere Wirkung sein. Sie ist uns eingeboren und da sie unendliche Realität befaßt, ist sie unmöglich das Werk eines endlichen Geistes. Die Idee Gottes beweist mir sein Dasein, weil sie nicht bloß die Existenz Gottes vorstellt, sondern als seine Wesensäußerung, als unmittelbare Wirkung von ihm in gewissen Sinne Gott selbst ist.

Dieser Beweis vom Dasein Gottes läßt nun zugleich auch, soweit die Schwäche unserer Natur dies zuläßt, erkennen, wer er ist. Insofern wir ihn als diejenige Realität denken, welche an Vollkommenheit unser endliches Dasein unendlich überragt, verträgt er sich mit keiner Art des Mangels. Darum ist Gott die absolute Wahrhaftigkeit, daher ist es ein Widerspruch, Gott als einen Dämon aufzufassen, welcher mich täuschen könnte. Diese Wahrhaftigkeit Gottes garantiert mir die Giltigkeit der im natürlichen Licht offenbaren Wahrheiten und beseitigt damit das Hauptbedenken gegen unsere Erkenntnis. Sie garantiert mir aber auch die Realität der Gegenstände, die wir als Dinge außer uns vorstellen.

Denn aus der bloßen Tatſache der Sinnes-Wahrnehmung und meines Bewußtſeins läßt ſich die Realität einer ihr entſprechenden Außenwelt nicht beweiſen. Es iſt gewiß, daß zwar Bilder von Körpern meinem Geiſte gegenwärtig ſind, daß die Sinne mir Erſcheinungen von Dingen außer uns zeigen, und es iſt weiter nicht zu bezweifeln, daß das Auftreten dieſer Sinnbilder von meinem Willen unabhängig iſt. Aber das allein beweiſt noch nicht die Exiſtenz äußerlicher Urſachen. Zunächſt wäre es ja möglich, daß die Empfindungen durch ein in mir liegendes, von mir nur noch nicht erkanntes Vermögen bewirkt würden. Aber dieſe Annahme iſt ausgeſchloſſen, da ich weiß, daß ich lediglich ein denkendes Weſen bin. Habe ich die Exiſtenz eines außer mir liegenden allmächtigen Prinzips erwieſen, dann wäre weiter denkbar, daß dieſes Prinzip unmittelbar oder mittelbar die Urſache meiner ſinnlichen Vorſtellungen ſei. Dieſe Annahme verträgt ſich aber nicht mit der Wahrhaftigkeit Gottes. Denn träfe ſie zu, ſo würde Gott offenbar uns täuſchen, da er doch die Sinnesvorſtellungen in uns derart erzeugt, daß wir notwendig ſie als Bilder äußerer Sinne auffaſſen. Iſt aber Gott ein ſchlechthin vollkommenes Weſen, ſo kann er uns nicht täuſchen wollen. Daraus folgt, daß wir als die hervorbringende Urſache unſerer Sinnesempfindungen eine Körperwelt erſchließen können, die nun der Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Naturforſchung iſt.

Und zwar ergeben ſich aus dieſer Demonſtration zugleich die Prinzipien der Natur und ihrer Erkenntnis. Sie erweiſt uns nicht nur, daß Dinge ſind, ſondern auch was ſie ſind. Denn offenbar können ihnen nicht alle die Prädikate, die wir in der ſinnlichen Vorſtellung ihnen beilegen, in Wahrheit zukommen. Nur was wir klar und deutlich als eine ſolche Eigenſchaft einſehen können, dürfen wir ihnen zuſchreiben. Nun ſind wieder die ſinnlichen Qualitäten nur als unſere eigene Empfindungsweiſen deutlich vorſtellbar; betrachten wir ſie mit dem naiven Denken als Naturbeſchaffenheiten, glauben wir in ihnen die Dinge wahrzunehmen, wie ſie an ſich ſind, ſo wird unſere Vorſtellung von den letzteren verdunkelt, ihre Erkenntnis verwirrt. Klar und deutlich ſehn wir nur ein, daß den äußeren Urſachen unſerer Sinnesvorſtellungen Ausdehnung und Bewegung zukommen, und daß dieſe einzigen Realitäten wegen der Unveränderlichkeit ihres Schöpfers ebenfalls als unveränderlich, wegen ſeiner Vollkommenheit ſo einfach als möglich zu denken ſind. Daraus ergibt ſich die Aufgabe einer Konſtruktion der Körperwelt aus Ausdehnung und Bewegung allein, das Ideal der mathematiſch-mechaniſchen Naturwiſſenſchaft iſt jetzt auf unerſchütterlichem Grunde gefeſtigt. —

Aber zugleich iſt damit auch eine Klarſtellung des Verhältniſſes des Geiſtes zu der mechaniſchen Natur gewonnen. Denn da die philoſophiſche Grundlegung in ſtrenger Schlüſſigkeit erwieſen hat, daß das Weſen des

denkenden Subjektes Bewußtſein iſt, ergibt ſich, daß der Körper und die Seelen als zwei einander ausſchließende und entgegengeſetzte Weſen ſich gegenüberſtehen. Sie haben nichts mit einander gemein. In dem Menſchen, und nur in ihm, ſind beide zu einer Einheit verbunden. Die Anthropologie muß daher dualiſtiſch ſein, aus der Wechſelwirkung von Seele und Körper hat ſie die Leiſtungen des Menſchen zu erklären. Freilich verwickelt dieſer Begriff einer pſycho-phyſiſchen Wechſelwirkung in einen Widerſtreit mit den Erhaltungsgeſetzen der Natur. Faßt man aber den Einfluß der Seele auf den Körper nicht als Bewegungserzeugung, ſondern nur als Richtungsänderung der in ihrer Quantität unveränderlichen Bewegung, ſo löſt ſich dieſe Schwierigkeit. Mit dieſer Hypotheſe der Wechſelwirkung iſt das Fundament der Pſychologie gelegt. Aus ihr erklären ſich die ſeeliſchen Zuſtände, die allein aus dem Weſen des Geiſtes, das Bewußtſein iſt, nicht abzuleiten waren. Die Empfindungen und die Leidenſchaften ſind Funktionen des Conjunktums von Leib und Seele. Die Pſychologie, welche eine wahrhafte Realpſychologie ſein und die ganze Inhaltlichkeit des Seelenlebens erforſchen will, wird von der Sinneswahrnehmung und einer Zergliederung der Leidenſchaften ihren Ausgang nehmen müſſen, denn Senſationen und Paſſionen ſind die Grundphänomene des menſchlichen Seelenlebens. Aber da beide doch vermittelſt der Wechſelwirkung der denkenden Subſtanz (die in der Zirbeldrüſe des Gehirns lokaliſiert gedacht wird) mit dem ausgedehnten Körper gewiſſermaßen Leidenszuſtände ſind, vermag die Pſychologie aus der Erkenntnis ihrer Urſachen ſofort das Ideal des Lebens zu folgern, das allein dem wahren Weſen der Seele entſpricht. Es liegt in der Freiheit und der Selbſtbeherrſchung, die in der großmütigen Geſinnung (générosité), dem wahren Seelenadel, ihren ſtolzen Ausdruck findet.

III. Descartes' geſchichtliche Bedeutung.

Das Syſtem des Descartes fordert die Kritik heraus. Seitdem es veröffentlicht wurde, ſind gegen die Schlüſſe, auf die es ſich gründet, gerade weil ſie logiſch zwingen wollen, Bedenken erhoben, iſt die Ausgeſtaltung ſeiner Weltbetrachtung, welche mit beiſpielloſer Schärfe und Klarheit fortſchreitet, bekämpft, iſt ſeine ſtreng mechaniſche Naturerklärung im Ganzen und im Einzelnen angegriffen worden. Sind die dagegen vorgebrachten Einwände zutreffend? Schließt dieſe von einem feſten Punkte im Denken ausgehende Konſtruktion die Möglichkeit anderer Weltinterpretationen, wie ſie ſogleich nach Descartes unter gleichen Bedingungen des Wiſſens in den Syſtemen des Thomas Hobbes, Spinoza und der Occaſionaliſten hervortraten, aus?

Die Geschichte selbst hat die Antwort gegeben. In langer Arbeit hat sie den Nachweis erbracht, daß in der Tat Descartes' System nicht so unangreiflich ist, wie es sein Autor vermeinte, daß seine Begründung nach Art der euklidischen Verkettung zwingender Schlüsse nicht haltbar ist. Aber alle Bedenken schmälern die große geschichtliche Bedeutung dieses Systemes nicht. Sowohl das in ihm ausgesprochene Erkenntnisideal in seiner medodischen Entwicklung wie die Naturphilosophie und die Metaphysik haben auf die Folgezeit einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Sie haben allenthalben Einsichten ausgesprochen, Probleme aufgeworfen, Aufgaben gestellt, an welche die Philosophie dann angeknüpft, die sie fortgeführt hat. Descartes steht am Beginne einer neuen Zeit. Sein System ist die erste große Zusammenfassung ihres Geistes. Es ist zugleich — bis auf Kant — das wirkungsvollste System der neueren Philosophie. Und wie er im Leben und in dem Kreise seiner Freunde eine königliche Stellung behauptete, wie er in stolzer Einsamkeit abweisend war gegen Jedermann, doch jeden zwang, sich für oder gegen ihn zu entscheiden, so beherrscht er auch die Geschichte. Die Cartesische Schule ist nicht auf den engen Kreis seiner Anhänger in Holland beschränkt, sie umfaßt nicht nur in einem weiteren Sinne die Occasionalisten und Spinoza. Vielmehr ist in dem ganzen 17. Jahrhundert der Geist Descartes auch in der Opposition und den empiristischen Stimmungen, wie Hobbes uns bezeugt, lebendig. Auch das 18. Jahrhundert steht unter dem Eindruck seines Systems. Von Descartes bis Kant reicht ein stetiger geistiger Zusammenhang. —

Diese ausgezeichnete Stellung verdankt das System zunächst der Eigenart seines methodischen Aufbaus. Indem Descartes von der mathematisch-mechanischen Naturforschung ausgehend ihre Methode als die einzig wahre Methode des Erkennens entwickelte, schuf er ein Erkenntnisideal, das ebenso bedeutsam von der mittelalterlichen Kultur sich abhob, wie es für die folgenden Jahrhunderte grundlegend war. Schon in ihm offenbart sich der ganze Gegensatz der Zeiten. Es schloß jede Art von historischer Begründung aus. Wissenschaft ruht allein in sich selbst. Sie bedarf keiner Autorität, sie will nicht glauben, sondern beweisen. Das Denken allein hat über die Giltigkeit und Ungiltigkeit des Erkannten zu entscheiden. Für das mittelalterliche Denken war der Rückhalt an der Geschichte und der Tradition von grundlegender Bedeutung. Die mittelalterliche Kultur war historisch. Bildet ihre höchste Schöpfung die Ausbildung eines geschichtlichen Bewußtseins, so forderte nun Descartes, und er am entschiedensten von all denen, die um eine Grundlegung der neuen Wissenschaft bemüht waren, den vollkommenen Bruch mit der historischen Bildung. Wie lehrreich die Kenntnisnahme der Vergangenheit, das Studium der Alten, Vorbild und Beispiel auch seien! Wissenschaft ist all das nicht. Nur wo

das Denken jeden Schritt verfolgen, das Ganze in systematisch begründetem Zusammenhange aufbauen kann, liegt wahre Erkenntnis vor. In diesem Sinne ist das neue Wissenschaftsideal revolutionär. Das Denken kennt keine anderen als die eigenen Gesetze an. Gewiß hat Descartes, der katholische Edelmann, es nicht an Reverenzen gegenüber der Kirche, ihrer Autorität und den von ihr gehüteten Wahrheiten fehlen lassen; aber in seinem System haben die Offenbarungen keinen Platz gefunden.

Wesentlich war dabei, daß diese Forderung der Autonomie des Geistes nicht nur für die Naturwissenschaft im engeren Sinne erhoben wurde. Indem Descartes sie zu der Forderung einer Universal-Wissenschaft, welche die gesamte Kultur begründen soll, verallgemeinerte, sprach er ein Ideal aus, das durch ihn das ganze 17. und auch noch das 18. Jahrhundert beherrschte. Freilich hat er selbst die neue Methode auch auf das Studium der geschichtlich gesellschaftlichen Erscheinungen nicht übertragen; ihm, dem Einsiedler, lagen die sozialen Probleme fern. Aber sogleich nach ihm mußte die Aufgabe sich erheben, auch das gesellschaftliche Leben des Menschen, Staat und Recht, vermittelst des exakten konstruierenden Denkens zu regeln. Dieses Programm eines rationalen Kultursystems, das das Programm der gesamten Aufklärung wurde, liegt in der folgerichtigen Weiterentwicklung des Ideales von Wissenschaftlichkeit, dem Descartes die klassische Formulierung gab.

Für die Philosophie wurde dieses Ideal dadurch von Bedeutung, wie in ihm die Rationalität seiner Grundlagen betont war. Nicht nur durch Vernunft, sondern allein aus Vernunft sollte die neue Wissenschaft aufgebaut werden. Ihre Prinzipien wurzeln im reinen Denken. Zwar war Descartes wie die anderen Führer der Naturwissenschaft von einer Unterschätzung der Erfahrung weit entfernt. Er besaß vielmehr ein höchst lebhaftes empirisches Interesse, eine Neigung zu Materialsammlungen, Beobachtungen und Versuchen aller Art, das insbesondere in seinem physiologischen und anatomischen Arbeiten zum Ausdruck kam. Aber in seiner Methodenlehre wie in der Durchführung seines Erkenntnisideales lag aller Nachdruck auf dem Nachweis, daß nicht die Erfahrung, sondern allein Vernunftwahrheiten das Fundament, nicht die Induktion, sondern allein die deduktive Konstruktion die Methode der Wissenschaft zu bilden haben. Ihre Aufgabe ist die Unterordnung der Erfahrung in Beobachtung und Experiment unter die einfachsten, vom Geiste intuitiv als wahr erkannten mathematischen Verhältnisse und Gesetzlichkeiten. Damit war gegenüber dem Empirismus, der in den italienischen Naturphilosophen und in Fr. Bacon moderne Fürsprecher und Weiterbildner erhalten hatte, der philosophische Rationalismus oder Idealismus begründet, dem in ähnlicher Weise auch Galilei in der Besinnung auf die Grundlagen seiner Forschung ent-

gegenſtrebte. Aber wenn auch Galilei zu glücklichſter Formulierung der Prinzipien des Rationalismus gelangte, ſo hat ſie doch erſt Descartes in ſyſtematiſchem Zuſammenhang entwickelt. Freilich vermochte auch er dieſem Idealismus nur eine erſte, keine abſchließende Form zu geben. So iſt von ihm das Verhältnis von Denken zur Erfahrung und zur Sinnempfindung im Einzelnen (die übrigens auch in metaphyſiſcher Hinſicht aus dem Syſtem herausfällt), von Mathematik (die ohne weiteres dem reinen Denken zugerechnet wird) und Anſchauung (die keine ſelbſtändige Erkenntnisquelle iſt) nicht zu voller Klarheit gebracht worden. Auch die Herkunft der intuitiven Wahrheit iſt dunkel. Wenn Descartes ſie als uns »eingeboren« bezeichnet, ſo war dies nur eine prägnante Bezeichnung ihrer Unabhängigkeit von aller Erfahrung. Wenn er ſie dann aber ſchließlich als die Entfaltung von Anlagen auffaßte, durch welche wir in einem unmittelbaren Zuſammenhang mit dem göttlichen Denken ſtehen, dann verloren ſie ihren ausgezeichneten logiſchen Wert, gerieten ſie in die Gefahr einer myſtiſchen Verſenkung. Aber darin beſteht die fortwirkende Kraft ſeines Syſtems, daß die hierin enthaltenen Probleme zu weiteren Löſungen drängen mußten.

Für Descartes ſelbſt lag das Ziel dieſer Bemühungen in dem Entwurfe einer univerſalen Theorie der körperlichen Welt. Wie dieſe nun nichts anderes als Phyſik ſein wollte, aber doch in der philoſophiſchen Beſinnung gegründet war, beſeitigte ſie die das ganze Mittelalter hindurch aufrechterhaltene Scheidung der ſpekulativen Natur-Philoſophie und Mathematik; in ihr erſtand eine Naturphiloſophie nicht im Gegenſatze zu der Forſchung, ſondern auf ihrer Grundlage. Und damit wurde zugleich die ſcholaſtiſche Weltbetrachtung, welche bis in die Anfänge der neuen Wiſſenſchaft hinein ihren Einfluß geltend machte, völlig und für immer aufgehoben. Iſt die Welt als eine Maſchine zu denken, in welcher nichts real iſt als Ausdehnung, Zahl und Bewegung, dann ſinkt das Stufenreich der ſubſtanzialen Formen zu weſenloſem Schein herab, dann ſchwinden die dunklen Qualitäten und alle Werte aus ihr. Die Natur, die allenthalben dieſelbe iſt, geſtattet keine Trennung in eine ſublunariſche und translunariſche Welt. Die Materie, in welche als etwas Plaſtiſches aber doch gleichſam Eigenwilliges die Formen nach Ariſtoteles eingeſenkt waren, wird die Natur ſelbſt, außer der es gar nichts gibt. Und dieſe Materie iſt gänzlich unbelebt. Alles, was geſchieht, beruht auf Stoß und Druck und Bewegung. Die geheimnisvollen magiſchen Kräfte, die das mittelalterliche Weltall durchfluteten, die unſer Leben mit den Geſtirnen verknüpfen, ſind beſeitigt. Alles was geſchieht, geſchieht notwendig und iſt von außen verurſacht. Nirgends gibt es mehr Zufälle oder ein unmittelbares Eingreifen tranſcendenter Mächte; der Mechanismus der Welt iſt lückenlos; die Natur wird lediglich durch ſich ſelbſt erklärt. Niemals iſt eine Phyſik entworfen worden, die auf

weniger Vorausſetzungen ſich aufbaut, niemals eine Naturphiloſophie, die auf ſo rationaler, ganz durchſichtiger Grundlage ſich erhebt.

Freilich hat ſie ſich in der beſonderen Ausgeſtaltung, die ihr Descartes gegeben, nicht halten können. Vor allem wurde ihr die enge Verbindung mit der Kosmologie, die andererſeits ihre Größe war, verhängnisvoll, die phyſikaliſchen Ableitungen, die dadurch nur einen hypothetiſchen Wert beſitzen konnten, entbehren ſo der mathematiſchen Ausführung. Die Aſtronomen und Phyſiker fanden in ihnen keine Unterlage für ihre Rechnungen. Dafür häufen ſich in dem Maße, als die Entſtehungsgeſchichte fortſchreitet, die Willkür der Hypotheſen. Aber wenn in dieſer Ausgeſtaltung der Naturphiloſophie das Intereſſe, das der Ermittlung mathemathiſch formulierter Geſetze gilt, unbefriedigt blieb, ſo gab ſie dafür die Grundzüge einer kinetiſchen Theorie der Materie, die, mochte ſie noch ſo anfechtbar im einzelnen ſein, als Ganzes die dauernde Bedeutung der erſten modernen durchgeführten Corpusculartheorie beſitzt.

Hieraus erklärt ſich auch der Gegenſatz von Descartes zu Galilei. Auch Galilei hatte von dem Problem der Feſtigkeit der Körper aus Anſätze zu einer Molekularphyſik gewagt. Aber ſeine Forſchung war doch vor allem auf Feſtſtellung und mathematiſche Fixierung der Geſetze gerichtet, welche in der Erfahrung vermittelſt des Experimentes verifiziert werden konnten. Eine allgemeine Theorie der Materie gab er nicht. Er beſchränkt ſich auf die Phänomene und ihre Regelmäßigkeiten. Descartes aber ergänzte von der Aufgabe der Kosmologie aus ihre Erforſchung durch eine Beſtimmung des Subſtrates der Erſcheinungen. Damit griff er ein Problem auf, das durch die Geſetzeswiſſenſchaft zunächſt wohl zurückgeſtellt, aber nicht grundſätzlich aufgehoben war. Denn mochte die neue Naturwiſſenſchaft allenthalben mit einer gewiſſen Ausſchließlichkeit auf die Durchbildung des Geſetzesbegriffes, der ihre größte Entdeckung war, ausgehen, ſo ſchien eben dieſer Begriff auf ein Subſtrat zu verweiſen, für welches die Geſetze gelten, und das in ſeiner Beſtimmtheit eine eigene Erklärung forderte. Das Geſetz überwand zwar die ſubſtanziale Form der Scholaſtik und der Alten. Aber es zerſtörte nur die Form, nicht die Subſtanz dabei. Wurden die komplexen Dinge in Geſetzeszuſammenhänge aufgelöſt, ſo traten ſtets einfachſte Elemente von ſubſtanzialem Charakter wieder hervor. Und wenn auch dieſe klar und deutlich nur in rationaler Beſtimmung zu erfaſſen waren, ſo mußte die philoſophiſche Beſinnung, wenn ſie von den Regeln des Denkens den Objekten der Realerkenntnis ſich zuwandte, notwendig zu Hypotheſen über das Subſtrat, aus dem die Gegenſtände gedanklich zu konſtruieren ſeien, fortſchreiten. Indem Descartes dieſer Aufgabe nachging, ſchuf er eine Phyſik von Hypotheſen und Modellen, welche der Geſetzesforſchung

von Galilei an die Seite trat. Und indem er hierbei rückſichtslos mit aller dynamiſchen Vorſtellung aufräumte, verlieh er ſeiner kinetiſchen Theorie der Materie eine Vollendung, die ihr als einen klaſſiſchen Ausdruck der mechaniſchen Naturauffaſſung einen dauernden Wert in der Geſchichte ſichert.

Mit den beſonderen phyſikaliſchen Ableitungen und dann durch den Fortſchritt der Aſtronomie durch Newton wurde die Bildungsgeſchichte des Univerſums, die Descartes gab, angreifbar. Aber auch ihre Bedeutung liegt in ihrer leitenden Idee, nicht in ihrer Ausführung im Einzelnen. Sie iſt der erſte moderne Verſuch dieſer Art. Wie gewaltig der in ihr vollzogene Fortſchritt des Denkens iſt, wird beſonders deutlich, wenn man ſie gegen die Bemühungen Keplers hält, die beſtimmte Ordnung des Kosmos begreifen zu wollen. Kepler glaubte noch unmittelbar auf äſthetiſche Prinzipien, die bei ihm in eigener Weiſe mit pythagoreiſchen Spekulationen verſchmolzen, zurückgreifen zu können. Auch bei Galilei ſpielen in ſeine gelegentlichen Anſätze zu einer Theorie der Himmelskörper teleologiſche Gedanken hinein. In Descartes Lehre einer Evolution des Kosmos iſt dagegen die Aufgabe in die Form gebracht, welche für die ſpäteren Kosmologien vorbildlich wurde. Daher konnten ihre Grundgedanken auch nach der Preisgabe der beſonderen Hypotheſen, von denen ſie ausging, fortwirken.

Die Naturphiloſophie weiſt auf die Metaphyſik; in ihr erhält ſie ihre letzte Befeſtigung. Aber dieſe erhält ihre Bedeutung nicht nur als Unterbau des Erkenntnisſyſtems; auch ihre Probleme und Einſichten erwieſen ſich im höchſten Maße als folgreich. Schon der univerſale und radikale Zweifel, mit dem ſie beginnt, iſt wichtig. So gewiß er in dem Syſtem nur ein methodiſcher Kunſtgriff war, kann er doch als abſchließende Zuſammenfaſſung und zugleich Überwindung der ſkeptiſchen Strömungen gelten, die das ausgehende Mittelalter erzeugt hatte. Die Oppoſition gegen den ſcholaſtiſchen Schulgeiſt, der bei den freien Weltmännern, bei den Ärzten, bei den Myſtikern hervortrat, bildet ein integrierendes Element der neueren Philoſophie. Campanella ſogut wie Bacon eröffnen ihre Syſteme mit einer Diskuſſion der Vorurteile, der »Idole«, die das menſchliche Denken irre leiten, um durch den Kampf mit der Skepſis die Wahrheit zu finden. Der Aufbau des Carteſiſchen Syſtems aus dem radikalen Zweifel gibt hierfür die abſchließende Formel. Durch ihn wurde die Macht des Skeptizismus für immer gebrochen, ſo weit er wenigſtens der poſitiven Forſchung galt. —

Das bedeutendſte Ergebnis, welches aus der Auseinanderſetzung mit dieſem Zweifel ſich ergab, iſt die Einſicht in die unerſchütterliche Sicherheit und Gewißheit des Bewußtſeins. Damit war ein Ausgangspunkt aller

künftigen Philosophie gewonnen. In dem denkenden Subjekte sind die Voraussetzungen aller Wissenschaft enthalten. Hierbei ist die Realität dieses Subjektes und seine nähere Bestimmung nicht in Frage; man kann von dem zweiten Teile des Satzes: »cogito ergo sum« absehen, obschon dieses Ich, das bei Decartes im metaphysischen Gewande auftritt, später von immer zunehmender Wichtigkeit werden sollte. Schon das »cogitare« ist eine Erkenntnis von außerordentlicher Tragweite. Freilich ist in dieser Formel nicht deutlich zwischen der reinen Selbstgewißheit des Bewußtseins, welches als solches kein Urteil ist (wenn es auch jeder Zeit in ein Urteil übergeführt werden kann), und der Begründung des erkennenden Denkens in gewissen letzten theoretischen Konstruktions-Prinzipien geschieden. Aber es ist kein Zweifel, daß diese beiden Grundsätze, welche dann die leitenden Prinzipien in der empirischen und der rationalen Schule der neueren Erkenntnistheorie geworden sind, in ihr bereits enthalten sind. In der Ausführung des Systems tritt ihr Unterschied auch deutlich hervor. Die Gewißheit, daß ich zweifele, wenn ich zweifele, wird ausdrücklich der Gewißheit aller eigenen Bewußtseinszustände gleichgesetzt. So könnte die Selbstbesinnung auch von jedem anderen Erlebnis, z. B. auch von dem Sehen und dem Spazierengehen ihren Ausgang nehmen, da auch hierbei das Wissen um ein Sehen, oder mein Spazierengehen unerschütterlich ist. Solange wir nicht urteilen, d. h. bejahen oder verneinen, ist alles Vorgestellte gewiß. Solange die Seele nur die Vorstellungen betrachtet, ohne zu behaupten oder zu leugnen, daß etwas ihnen ähnliches außerhalb ihrer bestünde, kann sie sich nicht irren. Die Verbindung der Cogitatio mit dem Zweifel ist nur der dialektisch zugespitzte Ausdruck dieses Prinzipes der Sicherheit des Selbstbewußtseins.

Und andererseits umfaßt die Formel zugleich auch gewisse letzte Begriffe und Urteile, die als Konstruktions-Elemente dem Denken unentbehrlich sind. In der Tat gehe ich durch den Satz »ich zweifele, ich denke« über den unmittelbaren Befund des Selbstbewußtseins hinaus, indem ich den Zweifel bereits als Akt eines Subjektes interpretiere. Allerdings hat Descartes durch die höchste Steigerung des Zweifels auch die Verwendbarkeit dieser Denkformen in Frage gestellt. Aber es ist offenbar, daß, wenn wir diesen Zweifel zulassen, er unüberwindlich ist. Doch wenn schon die Analyse des Selbstbewußtseins ausdrücklich einfache Begriffe als bekannt voraussetzt, wenn Descartes tatsächlich die intuitiven Wahrheiten nicht fallen lassen kann, dann erweist eben diese Inkonsequenz die Macht des souveränen Denkens, welches das im Bewußtsein Gegebene nur vermittelst der in ihm enthaltenen Denkelemente konstruieren kann. Geschichtlich angesehen ist damit ein Standpunkt errungen, der nicht nur gegenüber jeder Skepsis einen sicheren und unangreifbaren Hort gewähren, sondern

des weiteren auch eine Grundlage für die Auflösung des Erkenntnisproblems bilden sollte. Descartes freilich begnügte sich nicht mit einer immanenten Erkenntnisanalyse. In der Deutlichkeit und Klarheit hatte er zwar ein Kriterium gefunden, das eine rein phänomenologische Charakteristik der Erkenntnisfaktoren gestattete. Aber da er zwischen Objektivität und transcendenter Giltigkeit des Denkens noch nicht zu unterscheiden vermochte, schien ihm Wissenschaft nur dann Erkenntnis zu sein, wenn sie Dinge außer uns erfaßt und abbildet. Daher ging er sogleich von dem Standpunkt des Bewußtseins dazu fort, sich vom Subjekt aus den Weg zu einer bewußtseinsfremden Welt zu bahnen.

Hierbei ist nun bemerkenswert, daß die Mittel der rationalistischen Erkenntnislehre tatsächlich nicht hinreichen, den Beweis weder für die Existenz einer außerhalb des Denkens bestehenden Wirklichkeit noch für die Übereinstimmung unseres Denkens mit dieser Wirklichkeit zu erbringen. Wir wissen jetzt, daß alle Schlüsse für die Realität des Ich, der Gottheit und der Außenwelt sich in einem logischen Zirkel bewegen, da sie die transcendente Giltigkeit des Denkens, die sie begründen sollen, voraussetzen. Und ebenso ist die Wahrhaftigkeit Gottes, das heißt die höchste intellektuelle Vollkommenheit der Weltursache, die das Zusammenstimmen unserer Konstruktionen aus Vernunft mit den Dingen verbürgen soll, mit logischen Argumenten nicht dargetan. Haben wir einmal die Existenz einer an sich seienden Welt in Frage gestellt, dann ist dieser metaphysische Zweifel nicht mehr zu überwinden. Und führen wir auch nur hypothetisch einen Dämon, der uns täuschen könnte, als Weltprinzip ein, dann ist er mit Gründen der Vernunft nicht mehr zu vertreiben.

So ist die Metaphysik des Descartes, soweit sie die Grenzen der Selbstbesinnung überschreitet, wissenschaftlich nicht erweisbar. Aber eben darum gewinnt sie nun als Ausdruck einer bestimmten Art von Weltbetrachtung eine neue Bedeutung. Sie ist nicht nur ein gleichsam ideeller Abschluß des theoretischen Denkens, nicht nur die Behandlung gewisser Restprobleme. Denn die beiden Fragen nach dem Wesen des denkenden Subjektes, das Voraussetzung und Ziel alles Erkennens ist, und dem Realitätswert der Erkenntnis, Fragen, die, sich gegenseitig verschlingend, in der Entwicklung der Cartesischen Metaphysik im Vordergrunde standen, lassen eine sehr verschiedene Behandlung zu. Für Descartes ist charakteristisch, daß ihre Auflösung von einem Standpunkte der Welt- und Lebensbetrachtung aus erfolgt, in welcher das Lebensgefühl des Philosophen sich spiegelt. Nicht allein die immanente Logik der positiven Wissenschaft führte zur Metaphysik, sondern der hinter ihr stehende Mensch, der ihr Schöpfer war, konnte an ihr sich nicht genügen lassen, mußte ihr gegenüber zur klaren Abgrenzung bringen, was in der Tiefe seines inneren Lebens enthalten

war. Wenn Descartes aus dem Denken auf das denkende Ich ſchloß, ſo wiſſen wir jetzt, welch eine Problematik in dem Begriffe des Ich enthalten iſt, vermögen wir zwiſchen dem Ich als Träger des Bewußtſeins, als Bewußtſeinsinhalt und als Denkform zu unterſcheiden. Descartes ſonderte noch nicht, aber in ſeinem ſcholaſtiſchen Schluſſe auf die denkende Subſtanz waltet ein beſtimmtes Selbſtbewußtſein, das vor der Reflexion lebendig iſt und in ihr ſich nur ausſpricht. Und ähnlich liegt hinter allen Gottesbeweiſen ein Gottesbewußtſein, das in dieſen nur ſeinen gedankenmäßigen Ausdruck, aber nicht ſeine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung findet. Die Lehre von der Wechſelwirkung von Seele und Leib iſt nur eine der metaphyſiſchen Möglichkeiten, das Verhältnis des Geiſtes zu der mechaniſchen Naturordnung zu beſtimmen. Bei Descartes entſcheidet allenthalben ein in der Tiefe der Lebenserfahrung wurzelndes Gefühl, das alle Erkenntniſſe, alles Leben ihm einordnet, allem Ziel und Maß gibt.

In dem Zweifel, dem Rückgang auf das denkende Subjekt, in der Anerkennung ſeiner Selbſtändigkeit auch gegenüber der Gottheit, in der ſtrengen Scheidung der unbeſeelten Natur von der denkenden Subſtanz: in alledem ſpricht ſich dieſes als ein einziges, ſtolzes Freiheitsgefühl aus. Von dem Ich nimmt dieſes Syſtem ſeinen Ausgang, in dem Ich findet es ſeinen Abſchluß, im Ich die Freiheit, die den Affekten und Leidenſchaften gegenüber der Seele ihre unverlierbare Ruhe gibt. Aber anderſeits weiß dieſes Ich, wie es ſich in einem übergreifenden und es allerorten bedingenden Zuſammenhang findet, ſich unvollkommen und eingeſchränkt. Daher enthält das Selbſtgefühl zugleich eine Beziehung auf ein Ideal von Vollkommenheit, weitet es ſich zu dem Bewußtſein einer das Ich unendlich überragenden Macht, der Gottheit, in welcher aller Grund und Wert unſeres Daſeins wurzelt.

Descartes hat dieſen Standpunkt der Lebensanſchauung und Lebensbewertung nicht entdeckt. Er war von den Griechen bereits ausgeſprochen und zum Prinzip eines Weltverſtändniſſes erhoben worden. Das Mittelalter hat ihn in theologiſchen Formeln entwickelt. Aber Descartes hat ihn unter den Bedingungen des Wiſſens der neueren Zeit doch erheblich vertieft. So wurde ihm die mathematiſche Naturwiſſenſchaft ſelbſt zum Beweis für die Macht und die Souveränität des Geiſtes. Wie ſie lediglich nach Geſetzen der Vernunft fortſchreitend, das Ganze des Lebens und der Welt ſich unterwirft, iſt ſie zugleich Ausdruck dieſer Geiſtesmacht und Mittel, ihre Herrſchaft zu erweitern. Daher iſt von vornherein die Tragweite der Ergebniſſe dieſer Naturwiſſenſchaft eingeſchränkt, wenn der Naturalismus aller Zeiten verſucht, den Menſchen auch nur als Produkt der Natur zu begreifen, ihn einzuordnen in den Zuſammenhang von Regelmäßigkeiten der Außenwelt, ſo ſtellt dem Descartes die unerſchütterliche

Sicherheit des Selbſtbewußtſeins gegenüber, die vor aller Naturwiſſenſchaft beſteht, und daher durch ſie nicht zu gefährden iſt. Da nun aber die mechaniſche Naturerklärung alles Leben, alle Teleologie, alle verborgenen Qualitäten beſeitigt, ergibt ſich als notwendige Folgerung dieſes Standpunktes ein Dualismus zweier Welten, der ſo ſchroff noch niemals ausgeſprochen war. Der Menſch als ein Compoſitum aus ihnen beiden iſt gleichſam ein Bürger beider. Und wie weit wir auch die Allmacht Gottes ausdehnen: an der Freiheit des Menſchen findet ſie eine Grenze. Oder vielmehr in dieſer Freiheit, »etwas zu tun oder nicht zu tun«, erweiſt ſich die Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit Gott. Denn ſie iſt dieſelbe wie die ſeinige.

Die ganze Eigenart dieſer Weltanſchauung, die man als Idealismus der Freiheit bezeichnet hat, erſchließt ſich erſt, wenn man die beſonderen Schwierigkeiten, die in ihr enthalten ſind, erwägt. Vor allem ſcheint die Freiheitslehre der von dem Erkennen geforderten Rationalität der Welt zu widerſtreiten. In der ſchärfſten Zuſpitzung tritt dies in dem Problem des Irrtums hervor. Wenn Gott uns nicht betrügen kann, dann iſt es zunächſt ein Rätſel, daß der Menſch gleichwohl irrt. Descartes findet hier den Ausweg durch den Rückgang auf die Wahlfreiheit des Menſchen und ſeine Unvollkommenheit, wobei er das urteilende Denken, in welchem allein Erkenntnis entſteht, als Akte der Zuſtimmung und der Verneinung auffaßt. Es iſt jedoch ſofort erſichtlich, daß damit die Schwierigkeit nur hinausgeſchoben iſt. Sie kehrt in der weiteren Frage wieder, wie und warum die Gottheit dem Menſchen eine ſolche Freiheit der Entſcheidung habe geben können. Aber auf ſie iſt eine Antwort nicht mehr möglich. Denn die Freiheit, welche dem Menſchen das gewiſſeſte iſt, welche er in der Gottheit wiederfindet, iſt ein irrationales Vermögen. Sie liegt, in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, vor dem Denken, das ja erſt durch ſie erwirkt wird. Damit wird in dem Menſchen ſelbſt, deſſen Weſen als Bewußtſein und Denken erkannt iſt, ein anderes Prinzip geſetzt, damit wird die Gottheit, die höchſte Intelligenz iſt, deren Wahrhaftigkeit den logiſchen Charakter der Welt garantiert, zu einem Weſen, das aller Logik entrückt iſt, weil es über alles Logiſche hinausgreift. So tritt uns allerorten ein für den Verſtand Undurchdringliches entgegen: in uns, in der Gottheit, und ſchließlich auch in der Natur. Denn deren Durchſichtigkeit iſt mit der grundſätzlichen Unerkennbarkeit ihrer erſten Ordnung erkauft. Weil wir die Gottheit nach der Art von uns als in freier Entſcheidung handelnd denken müſſen, vermögen wir die Natur auch nicht einmal teleologiſch zu verſtehen. Ja, die Gottheit vermöchte, wie Descartes ausdrücklich betont, auch die Geſetzlichkeit des Logiſchen ſelbſt anders geſtaltet haben. So werden die intuitiven Wahrheiten, welche die Wahrhaftigkeit Gottes als ewige erwies, zu

bloßen tatsächlichen Wahrheiten, die kraft einer unergründlichen Entscheidung des unendlichen Wesens, das das Prinzip der Welt ist, gelten. Damit wird eine Macht in dem Seienden offenbar, die in der beständigen Neuschöpfung der Welt sich bekundet und die wiederholte Bezugnahme Descartes' auf einen Dämon in bedeutsamer Beleuchtung erscheinen läßt. Zwar wird die Autonomie der Vernunft nun durch den Glauben an die Güte dieser Macht und ihre intellektuelle Vollkommenheit und durch beständige kritische Begrenzung unseres Wissens gerettet. Aber es ist ersichtlich, wie in diesem rationalem System, das so ausschließlich die Macht des Denkens zu künden scheint, eben weil das Freiheitsgefühl alles trägt, ein Irrationales enthalten ist, das, wenn es auch mit der logischen Form in Widerstreit geraten muß, doch darum nicht als ein fremder Bestandteil anzusehen ist.

Wie unzureichend sind die Begriffe von Substanz und Attribut, um die Seele, die Gottheit und die Dinge zu bestimmen! Definieren wir Substanz als das, was durch sich selbst existiert, dann ist logisch nur eine Substanz möglich. Descartes zieht diese Konsequenzen nicht, indem er an der Selbständigkeit des Geistes, die ihm vor der der Gottheit gewiß ist, festhält. Damit wird der Pantheismus, der nach diesen Definitionen folgerichtiger erscheint, abgelehnt. Aber logische Konsequenzen entscheiden nur über den wissenschaftlichen Ausdruck, nicht über den Gehalt von Weltanschauungen. So wenig wie der Naturalismus ist der Pantheismus mit den Voraussetzungen des Descartes'schen Denkens verträglich. Daher stellt sich der Idealismus der Freiheit als eine Form der Weltbetrachtung dar, die nicht etwa aus einer rückständigen Accomodation an die Kirche zu erklären, sondern als der Ausdruck einer spezifischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit aufzufassen ist. Und wie dieser Idealismus in Descartes sich nun mit dem mathemathisch-mechanischen Naturideal und dem Ziel einer Begründung des Lebens auf Vernunft verband, das bestimmt den Charakter seiner Methaphysik und ihre geschichtliche Stellung.

Wie in eine Formel ist in diesem wunderbaren Mann der Gang der Geschichte zusammengefaßt: von dem christlichen Bewußtsein der Selbst- und Gottesgewißheit aus überschritt er die Schranken des mittelalterlichen Denkens und gewann die Natur, welche die Renaissance erobert hatte. Aber nicht die Natur in ihrer Pracht und Alllebendigkeit, den Kosmos der Griechen: ihre Schönheit verwehte vor diesem klaren Kopfe zu einem Schein, es blieben Ausdehnung, Zahl, Dauer und Bewegung, welche allein hinreichend sind, diese bunte Welt zu erklären, zu erklären als eine ungeheure Maschine, die lautlos und stumm nach ewigen Gesetzen sich bewegt. Nie zuvor ist diese schöne Wirklichkeit so ausschließlich als ein seelenloser, entgötterter Mechanismus gedacht worden, aber auch nie zuvor ist

das Bewußtsein der Autonomie und der Selbstherrlichkeit des Geistes, wie es in der Macht des Denkens und der moralischen Freiheit als der Gottheit verwandt sich offenbart, so gewaltig zum Ausdruck gekommen.

Literatur.

Die bisher beste Kollektivausgabe der Werke von Descartes ist die von Victor Cousin herausgegebene, in französischer Sprache veranstaltete in 11 Bänden (Paris, 1824—26). Eine erschöpfende, kritisch redigierte und chronologisch geordnete Gesamtausgabe aller Schriften Descartes' mit Einschluß des Briefwechsels in der ursprünglichen Form ist anläßlich der 300jährigen Wiederkehr seines Geburtstages unter der Leitung von Charles Adam und Paul Tannery und nach Tannerys Tode mit Unterstützung verschiedener anderer Forscher 1897 in Angriff genommen worden. Bisher liegen 10 Bände dieser mustergiltigen Edition vor.

In deutscher Sprache sind die philosophischen Hauptschriften in der philosophischen Bibliothek der Dürr'schen Buchhandlung, in erster Auflage von Kirchmann, in dritter Auflage von Buchenau übersetzt, erschienen.

Zur weiteren Einführung in das Studium ist noch immer auf die schöne und klare Lebensbeschreibung und die durchsichtige Reproduktion des Descartes'schen Systems von Kuno Fischer in dem ersten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie (4. Auflage, Heidelberg, 1897) hinzuweisen. Auch die gefällige und sorgfältige Monographie von Abraham Hoffmann (René Descartes, Frommanns Klassiker der Philosophie, XVIII, Stuttgart 1905) ist zu nennen. Neuerdings hat Jungmann eine »Einführung in die Werke Descartes« (Leipzig 1908) herausgegeben. In Frankreich haben Liard (Descartes, Paris, 1897) und O. Hamelin (Le système de Descartes, Paris 1910) das Leben und das System des Descartes geschildert. Eine abschließende Darstellung steht noch aus.

Regiſter des I. Bandes.

Die nur in den bibliographiſchen Notizen am Schluß der Abhandlungen aufgeführten Autoren ſind nicht mit in das Regiſter aufgenommen.







